STORIA DELLA LETTERATURA LATINA CRISTIANA

. . .

UMBERTO MORICCA

STORIA DELLA LETTERATURA LATINA CRISTIANA

VOLUME I.

DALLE ORIGINI FINO AL TEMPO DI COSTANTINO

ALMA COLLEGE
208097
LIBRARY
M825
Alma, California

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 174

TORINO - Via Garibaldi, 20 | GENOVA - Via Petrarca, 22-24 r | ROMA - Via Due Macelli, 52-54
MILANO - Via Bocchetto, 8 | PARMA - Via al Duomo, 20-26 | CATANIA - Via Vitt. Eman., 135

PROPRIETÀ RISERVATA DELLA SOCIETÀ EDITRICE
INTERNAZIONALE DI TORINO

TORINO — Scuola Tipografica Salesiana
Via Cottolengo, 32

(M. E. 3049)

A TE ADA E A TE MIO PICCOLO LUCIANO
TESORI INESTIMABILI
DI BONTÀ DI FEDELTÀ DI GRAZIA DI AMORE
DEDICO QUESTE PAGINE
TUTTE VOSTRE
PERCHÈ VOI ME LE ILLUMINASTE E RISCALDASTE
CON L'ARDORE DELL'AFFETTO
E
CON LA LUCE DELLA FEDE

DELLO STESSO AUTORE.

L'episodio d'Aristeo nel IV libro delle Georgiche. Saggio di traduzione poetica (Firenze, 1911).

La questione dei « vapori accesi » (Firenze, *Giornale Dantesco,* 1911).

L'indugio di Casella (Firenze, *Giornale Dantesco,* 1912).

Questioni Lucreziane (*Classici e Neolatini,* 1912).

La Città di Dite (Firenze, *Giornale Dantesco,* 1913).

Sulla composizione del libro I di Lucrezio (Torino, *Rivista di Filologia,* 1913).

A proposito del ΠΛΟΙΟΝ Η ΕΥΧΑΙ *di Luciano* (Torino, *Rivista di Filologia,* 1914, XLII, 316-333 e 457-476).

Le fonti della Fedra di Seneca (Firenze, *Studi italiani di Filologia classica,* vol. XXI, 1915).

L' « Octavius » di Minucio Felice e la critica recentissima (Roma, *Bollettino di letteratura critico-religiosa,* 1915).

Il libro XXIII delle Storie di Tito Livio commentato (Torino, E. Loescher, 1915).

Quinto Orazio Flacco (Firenze, *Atene e Roma,* 1916).

Lucretiana (Torino, *Rivista di Filologia,* 1916).

De quadam Beatae Christinae passione nunc primum edita ex Casanatensi Codice Ms. 719 (Grottaferrata, *Roma e l'Oriente,* 1916).

De quibusdam locis in Senecae epistulis aliisque scriptis, qui sunt aut habentur corrupti, emendandis (Torino, *Rivista di Filologia,* 1917).

Di alcune probabili fonti d'un opuscolo di S. Cipriano (Pavia, *Athenaeum,* 1917).

De quadam passione Sancti Isidori Martyris e Casanatensi Codice 726 (Grottaferrata, *Roma e l'Oriente,* 1917).

La traduzione latina degli Atti di Andrea e Matteo (Roma, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei,* vol. XXVI, 1917).

L. Annaei Senecae *Thyestes Phaedra. Recensuit, praefatus est, appendicem criticam addidit* Humbertus Moricca (Aug. Taurinorum, in Aed. Io. Bapt. Paraviae [1917]. — *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum moderante Caroio Pascal*).

Le Fenicie di Seneca (Torino, *Rivista di Filologia,* 1918, XLV, 467 sgg.; XLVI, 1 sgg.).

M. Minucio Felice, *L'Ottavio.* Introduzione e versione (Firenze, G. C. Sansoni, 1918).

Di un nuovo codice delle Elegie di Massimiano (Pavia, *Athenaeum,* 1918).

Salviano e la data del « De gubernatione Dei » (Torino, *Rivista di Filologia,* 1918).

Le tragedie di Seneca (Torino, *Rivista di Filologia,* 1918, XLVI, 345 sgg., 411 sgg.; 1920, XLVIII, 74 sgg.; XLIX, 161 sgg.).

Marco Tullio Cicerone, *De finibus bonorum et malorum,* commentato da U. Moricca, vol. I (Torino, G. Chiantore, 1921).

Terenzio, *L'Andria,* commentata da U. Moricca. Con otto illustrazioni (Firenze, G. C. Sansoni, 1921).

Ettore Stampini. Cenni biografici (*Miscellanea di Studi critici in onore di Ettore Stampini,* Torino, S. Lattes e C., 1921).

L. Annaei Senecae *Hercules furens Phoenissae Troades. Recensuit, prae-*

fatus est, appendicem criticam et indicem addidit HUMBERTUS MORICCA (Aug. Taurinorum, in Aed. Io. Bapt. Paraviae [1922]. — *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum moderante Carolo Pascal*).

Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolomeo (Paris, *Revue biblique*, octobre 1921 et janvier 1922).

Il libro XXIV delle Storie di Tito Livio commentato da G. B. BONINO. *Seconda edizione notevolmente modificata ed accresciuta da* U. MORICCA (Torino, G. Chiantore, 1922).

San Girolamo (Milano, Casa ed. « Vita e Pensiero », 1922), due volumi.

TERENZIO, *Gli Adelphoe, commentati da* U. MORICCA (Torino, G. B. Paravia, 1922).

TERTULLIANO, *Ai testimoni della fede* (*Ad Martyras*). Traduzione (*Bilychnis*, novembre 1922, pag. 286 sgg.).

TERTULLIANO, *Degli ornamenti delle donne* (*De cultu feminarum*). Traduzione (*Bilychnis*, giugno 1923, pag. 401 sgg.).

L'opuscolo di Cipriano a Donato (*Bilychnis*, ottobre 1923, pag. 235 sgg.).

Le lettere di Ignazio di Antiochia e di Policarpo. Il martirio di Policarpo (*Quaderni di Bilychnis*, N. 10-11, 1923).

MARCO AURELIO, *I Ricordi*. Nuova traduzione con la vita dell'imperatore e note illustrative di U. MORICCA (Torino, G. Chiantore, 1923).

MARCO AURELIO, *I Ricordi*. Introduzione, versione e note di U. MORICCA (Torino, Società Editrice Internazionale, 1924).

L. ANNAEI SENECAE *Oedipus Agamemnon Medea Hercules Oetaeus. Recensuit, praefatus est, appendicem criticam et indicem addidit* HUMBERTUS MORICCA (Aug. Taurinor., in Aed. Io. Bapt. Paraviae. — *Corpus Script. Latinor. Paravianum moderante Carolo Pascal*).

GREGORII MAGNI *Dialogorum libri IV, a cura di* UMBERTO MORICCA (Roma, Tipografia del Senato, 1924. — Istituto Storico Italiano : Fonti per la Storia d'Italia).

U. MORICCA, *Il pensiero cristiano. Pagine scelte da Tertulliano, Arnobio, Lattanzio, Ambrogio, Agostino. Inni ed epigrafi cristiane* (Genova, F. Perrella, 1924).

CORNELIO NEPOTE, *Le Vite*, commentate da U. MORICCA (Firenze, Vallecchi).

Di prossima pubblicazione:

MARCO TULLIO CICERONE, *De finibus bonor. et malor., commentato da* U. MORICCA, vol. II (Torino, G. Chiantore).

PREFAZIONE.

Non occorre ch'io spieghi come dallo studio dei Padri della Chiesa, ai quali da molti anni dedico con entusiasmo ognora crescente la maggior parte della mia attività, sia nata in me l'idea di scrivere una storia della letteratura latina cristiana. Dirò soltanto che questa idea si venne sempre più rafforzando e precisando, a mano a mano che io m'inoltravo nei vasti dominii del pensiero cristiano, e avevo occasione di notare in tale campo, non senza grande rincrescimento, le immense lacune della cultura italiana, in confronto di quella delle altre nazioni. Mi pareva infatti che in Italia, più tenacemente che altrove, perdurasse quel senso di ripugnanza, quell'atteggiamento di diffidenza caratteristico dell'epoca del Rinascimento, in cui, come osserva benissimo il De Labriolle, non pochi umanisti, presi da idolatrica ammirazione per le classiche eleganze di Cicerone, d'Orazio, e di Virgilio, fecero professione di estendere anche alle produzioni letterarie del Cristianesimo primitivo, e perfino alla Bibbia latina, il loro disprezzo del latino « scolastico » o « monastico » [1].

Oggi però fortunatamente le cose sono alquanto cambiate. Da una cinquantina d'anni la filologia, superando con lodevole ardimento vecchi pregiudizi e false opinioni, ha cominciato un po' dappertutto ad esercitare gli sforzi della sua indagine sulle opere latine di contenuto cristiano, e a riconoscere finalmente l'impossibilità di

[1] *P. De Labriolle,* Histoire de la littérature latine chrétienne, *Paris,* 1920, *pag.* 3. *A questo proposito, il De Labriolle ricorda che l'umanista Pietro Bembo chiamava sdegnosamente* epistolacce *le lettere di San Paolo.*

condannare ad un perpetuo oblio queste opere, per chi voglia farsi un concetto compiuto ed esatto dello svolgimento storico della letteratura latina. A codesto nuovo orientamento del pensiero moderno contribuirono tutte, più o meno, le nazioni d'Europa, o con edizioni di testi, come quella del Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum, *che l'Accademia imperiale delle Scienze di Vienna va pubblicando fin dal 1866, o con opere originali d'arte e di scienza, come in Germania* l'Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande *di Ebert, la* Geschichte der römischen Litteratur *di Martino Schanz, la* Geschichte der altchristlichen Literatur *di Adolfo Harnack, la* Geschichte der altkirchlichen Literatur *di Otto Bardenhewer, e in Francia la magistrale* Histoire littéraire de l'Afrique chétienne depuis les origines jusq'à l'invasion arabe *di Paolo Monceaux e l'*Histoire de la littérature latine chrétienne *di Pietro De Labriolle.*

In Italia, a dir vero, si è lavorato meno attivamente; e se non mancano buoni manuali di Patrologia, fra cui il più degno di nota è quello di Ubaldo Mannucci, e dotti e pregevoli studi su singoli autori cristiani o su particolari periodi della storia e della letteratura del Cristianesimo, manca però sino ad oggi un'opera vasta che, raccogliendo i frutti delle più recenti indagini scientifiche, dia una larga e luminosa visione del pensiero letterario della civiltà cristiana occidentale nelle varie e graduali forme della sua evoluzione.

Intende colmare questa grave lacuna della nostra cultura l'opera, a cui volli accingermi non tanto per sodisfare la mia sete di conoscenza, quanto per far cosa utile alla mia patria, e della quale oggi presento agli Italiani il primo volume, che abbraccia tre secoli di storia, dalle origini fino alla pace della Chiesa.

L'intera opera consterà di tre volumi e si spingerà fino al tempo di Isidoro di Siviglia, sul limitare del medioevo. Ho già pronto in gran parte il materiale per il secondo volume, e spero che gli studiosi italiani vorranno accogliere benevolmente questi primi frutti di un arduo e faticosissimo lavoro, perchè, incoraggiato dalle loro voci, io possa presto giungere vittorioso alla mèta agognata.

Della serietà e del metodo con cui ho condotto a termine la narrazione del movimento letterario dei primi tre secoli del Cristianesimo in Occidente, potrà da sè accorgersi anche un lettore superficiale; nè fa bisogno ch'io dica d'aver letto direttamente il testo

delle opere studiate, di aver cercato di far rivivere la fisonomia dei singoli scrittori, o narrandone la vita, o esponendo con larghezza il contenuto delle loro opere, e spesso, perchè l'esposizione riuscisse più attraente e fedele, presentando in forma italiana i passi più significativi. E poichè ogni personaggio ed ogni fenomeno letterario non riceve lume e rilievo, se non quando lo si collochi nell'ambiente che lo produsse, non ho mai trascurato di disegnare, ogniqualvolta la necessità lo richiedesse, uno sfondo storico alle molteplici manifestazioni della letteratura cristiana.

Le notizie bibliografiche che precedono la trattazione dei singoli autori non pretendono di essere complete. Qualche cosa mi sarà certamente sfuggita — homo sum! — *Ma i lettori che vorranno approfondire la conoscenza delle varie questioni, vi troveranno quanto basta per guidare le loro ricerche.*

Prima di por fine a queste brevi dichiarazioni, mi sia lecito di ringraziare pubblicamente la benemerita « Società Editrice Internazionale », la quale, per tener alto il decoro degli studi italiani, non ha esitato ad intraprendere la pubblicazione dell'opera, pur in tempi così fortunosi per l'industria libraria.

Roma, Natale del 1923.

UMBERTO MORICCA.

INTRODUZIONE.

L'Impero romano e il Cristianesimo nacquero quasi contemporaneamente. Coetanea dell'Impero (τῆς βασιλείας τὴν σύντροφον) era detta nel II secolo da Melitone, vescovo di Sardi, la religione di Cristo (1). La nascita di Cristo infatti avvenne circa ventinove anni dopo che Augusto *triplici* (2) *invectus Romana triumpho moenia* (3), *cuncta discordiis civilibus fessa nomine principis sub imperium accepit* (4). Ma quale differenza, nel loro primo manifestarsi, fra quelle due civiltà destinate al dominio del mondo! Cristianesimo ed Impero: l'infinitamente piccolo di contro all'infinitamente grande! Il Cristianesimo una religione di pochi miserabili, sorta dal seno del popolo giudaico, il popolo più abietto dell'Impero, e da esso odiata e perseguitata; l'Impero invece la più grande e la più potente organizzazione politica che fosse mai stata sulla terra. I suoi confini coincidevano con i confini del mondo sino allora conosciuto; i suoi popoli, diversi per origine, per lingua, per leggi, per religione, per costumi, erano riuniti ed affratellati sotto l'autorità di un solo principe, sotto il dominio di una sola città e di una sola legge. Nel centro del bacino del Mediterraneo, le cui acque bagnavano le tre parti del mondo antico, si elevava Roma, la città dominatrice, donde partivano e dove rifluivano le correnti vitali della molteplice attività politica e commerciale di quella immensa federazione di popoli. Intorno a Roma si spiegavano a ventaglio le province conquistate: l'Asia Minore, la Grecia, l'Italia, la Gallia, la Spagna, la Libia e l'Egitto. Presso le rive del Mediterraneo, dove si concentrò tutto il movimento della storia, dopo la caduta delle grandi monarchie dell'Oriente e dopo il

(1) Euseb., *Hist. eccles.*, IV, 26, 7.
(2) Cioè il dalmatico, l'aziaco e l'egiziaco.
(3) Verg., *Aen.*, VIII, 714.
(4) Tacit., *Ann.*, I, 1.

volo vittorioso dell'aquila romana sulle rovine di Babilonia, di Ninive, e di Persepoli, sorgevano le metropoli del commercio e della ricchezza, i focolari della scienza e della civiltà, Gerusalemme ed Antiochia, Efeso e Smirne, Atene e Corinto, Cartagine ed Alessandria. Sicchè dallo stretto di Cadice alle foci del Nilo il Mediterraneo era la via comune su cui s'incontravano i mille popoli dell'Impero; era come una grande arteria, dove pulsava la vita dell'Oriente e dell'Occidente, le due braccia di quel corpo gigantesco che aveva in Roma la testa ed il cuore.

Ma la Roma imperiale era profondamente mutata da quella dell'età repubblicana. La concentrazione di tutti i poteri politici nelle mani di un solo aveva modificato nella sua più intima essenza lo Stato nazionale romano, e la vastità dell'Impero, congiunta con la diffusione della cultura ellenica, aveva favorito lo sviluppo dell'idea del cosmopolitismo. Si erano così venute notevolmente attenuando le differenze di condizione tra i vari cittadini dell'Impero; i diritti di cittadinanza romana si concedevano con molto maggior larghezza e frequenza; ed ai provinciali era dato libero accesso alle più alte magistrature, perfino alla dignità imperiale: cose tutte, che avevano per effetto di cancellare, come ognun vede, dalla coscienza così degli individui come dei popoli la nozione della preminenza del popolo dominatore. A rafforzare questi principî di uguaglianza sociale contribuì in particolar modo la filosofia stoica, che con Epitteto arrivò sino all'affermazione della fratellanza basata sull'origine divina di tutti gli uomini.

Tale nuova concezione dell'umanità produsse naturalmente anche una trasformazione nelle leggi e nell'organizzazione dello Stato. La diminuzione della *patria potestas*, se da una parte fu causa del rallentamento dei vincoli familiari, dall'altra assicurò alla donna una posizione sociale più degna di lei. Fu curata la protezione dei fanciulli; l'aborto fu considerato come un omicidio, e l'esposizione dei figli come un delitto; fu migliorata la condizione degli schiavi, a cui si concessero i diritti naturali dell'uomo; e con una serie di provvidenze speciali si stabilì di somministrare a pubbliche spese il nutrimento ai fanciulli poveri.

Ma, se grandi furono i vantaggi che, nel corso del II secolo e nel principio del III, derivarono alla legislazione dal cosmopolitismo, bisogna altresì ammettere che il concetto cosmopolitico esercitò sullo Stato romano un'influenza deleteria. Tolta ogni differenza politica tra il popolo sovrano e i popoli a lui

soggetti, si spense la fiamma del sentimento nazionale nell'animo dei Romani: quella fiamma, che, sapientemente alimentata, aveva fatto di Roma, nei suoi be' tempi, una città grande e temuta. La restrizione della patria potestà aveva oscurato la coscienza del cittadino romano, e con essa affievolito ogni nobile istinto che lega l'uomo all'uomo, alla famiglia, alla patria. Lo Stato stesso, divenuto impero mondiale, cioè un'enorme macchina burocratica da non poter essere ben governata che dalle mani di un solo, portava con sè i germi della sua rovina. Infatti il popolo romano, nei primi tempi dell'Impero, benchè non partecipasse effettivamente al governo, pure continuava ad affermare la sua volontà per mezzo delle coorti pretorie, in modo tacito e indiretto, quando trattavasi d'elevare qualcuno al trono, o in modo violento e decisivo nelle circostanze critiche. Ma anche di questo residuo dell'antica sua potenza politica rimase privo, allorchè, in forza appunto del principio cosmopolitico, l'africano Settimio Severo volle che il corpo dei pretoriani fosse composto dei migliori soldati di tutte le legioni dell'Impero (1). L'elemento barbarico cominciò allora a prevalere sull'elemento italico, e fu aperta ai provinciali la via che conduceva al trono. Da quel giorno tutti si credettero candidati alla dignità imperiale, a tal segno che tra le file dei competitori si videro finanche Germani ed Orientali. Di che profondo cordoglio doveva riempirsi, dinanzi a codesto spettacolo, l'animo di coloro che ancora nutrivano generosi sentimenti di romana fierezza! E così, mentre le legioni di soldati stranieri e mercenari con la scelta degli imperatori decidevano della sorte dell'Impero, questo, a cominciare dagli ultimi anni del II secolo, già scendeva la china della sua distruzione. Da Commodo a Diocleziano (192-284) non si ebbe più stabilità di governo: si videro sul trono generali succedersi a generali, con rapida vicenda; nè fu raro il caso che molti nello stesso tempo assumessero il titolo di Augusto. Al tempo di Gallieno, gli usurpatori furono diciotto, e si dissero i trenta tiranni, computandosi mogli e figliuoli. Intanto rivoluzioni scoppiavano qua e là in tutte le province, ciascuna delle quali si eleggeva un imperatore e cercava di rendersi indipendente. La peste, la carestia, il terremoto facevano stragi e rovine dovunque; e, per colmo di sciagura, i barbari, divenendo tanto più audaci quanto

(1) Si ricordi che prima di Settimio Severo le coorti pretorie venivano reclutate fra volontari ed in Italia. Tacit., *Ann.*, IV, 5: *Novem praetoriae cohortes, Etruria ferme Umbriaque delectae aut vetere Latio et coloniis antiquitus Romanis.*

più evidente appariva agli occhi loro la debolezza dell'Impero, rompevano d'ogni parte le frontiere e invadevano il territorio romano. L'Impero si vide perciò costretto a provvedere energicamente alla propria conservazione, contro i nemici interni ed esterni. A tale scopo, Diocleziano, eletto imperatore, mutò la costituzione dello Stato, e, abbandonata la Roma gloriosa dei Cesari, trasportò il centro dell'Impero in Oriente e fece di Nicomedia la residenza del primo Augusto.

Alle calamità politiche si aggiungevano i mali di una profonda e crescente corruzione morale. Ne dava funesto esempio la stessa Roma, la quale ormai esercitava sulle nazioni barbare da lei soggiogate quell'azione dissolvitrice, che la Grecia vinta aveva da lungo tempo esercitata sul fiero e rozzo popolo romano (1). Discreditata era dai più la religione, e in segreto derisa dagli stessi suoi sacerdoti; gli antichi riti e le antiche credenze giudicate vane e puerili superstizioni (2); disciolta la compagine delle famiglie; svanito dagli animi il sentimento del dovere; svanito l'amore della patria, della libertà, della giustizia. L'uomo non sentiva altra brama che di sfogare le sue sfrenate passioni; nel godimento dei sensi egli compendiava tutta la sua felicità; vedeva nella ricchezza ogni più alta virtù, e considerava come unico delitto la miseria. Questo pervertimento dei costumi, già notevole negli ultimi anni della Roma repubblicana, era venuto acquistando nell'epoca imperiale proporzioni sempre maggiori e forme sempre più gravi. Chi non ricorda infatti che Clodio, durante la celebrazione dei misteri della Bona Dea, penetrava, vestito da donna, nella camera di Marzia Pompeia, moglie di Cesare, e che i giudici, corrotti, lo assolvevano dall'accusa di sacrilegio? (3) che Catone cedeva la moglie ad un suo amico, e la riammetteva in casa dopo la morte di lui? (4) che le matrone romane contavano gli anni, non dal numero dei consoli, ma da quello dei mariti? (5) che Tiberio faceva il suo bagno tra le

(1) Cfr. Iuvenal., *Sat.*, II, 159 sgg.

(2) Iuvenal., *Sat.*, II, 149: *Esse aliquos manes et subterranea regna Et contum et Stygio ranas in gurgite nigras Atque una transire vadum tot milia cumba Nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lavantur.*

(3) Cicer., *Ad Att.*, 1, 12, 3; *Pro Mil.*, 27; *De har. resp.*, 21, 44; Suet., *Caes.*, 6; Plut., *Caes.*, 6; *Cic.*, 28; Cass. Dio, XXXVII, 45. Cfr. Iginio Gentile, *Clodio e Cicerone*, Milano, 1876, pag. 37 sgg.

(4) Lucan., *Phars.*, II, 326 sgg.; Tertull., *Apolog.*, 39; Plut., *Cato min.*, 25. Cfr. Dante, *Purg.*, I, 85; *Conv.*, IV, 28.

(5) Senec., *De beneficiis*, III, 16: *Numquid iam ulla repudio erubescit? non*

più sozze libidini? (1) che Messalina recavasi, di notte, nella Suburra, a sfogarvi le sue turpi voglie, e stanca, ma non sazia, con le guance sporche del fumo della lucerna, rientrava, a tarda ora, nelle stanze imperiali, tra le braccia di Claudio? (2) e che, mentre Nerone si abbandonava ai più strani godimenti ed ai più raffinati piaceri che possa escogitare la torbida fantasia di un uomo ammalato di tedio e di lussuria (3), il popolo, a pubbliche spese, si dilettava di veder morire, nel circo, i gladiatori vinti e trafitti, al suo cenno — *verso pŏllice* (4) —, dai vincitori?

Dei corrotti costumi della società romana, al tempo dell'Impero, ci lasciarono, com'è noto, quadri raccapriccianti Tacito, Giovenale, Svetonio. Ma nessuno forse, per compiutezza di visione, per nobiltà di pensieri, per vivacità di colori, uguaglia quello che, con l'arte illuminata dalla fede, dipinse il vescovo Cipriano, nel rivelarlo agli occhi dell'amico Donato, con cui immaginò d'inalzarsi sulla cima di una montagna, per contemplare di lassù il miserando spettacolo della vita umana.

« Affinchè con la rivelazione della verità — dice Cipriano a Donato — apparisca più evidente ai tuoi occhi la grandezza del dono divino, io ti darò la luce, e, dispersa la caligine dei mali, ti mostrerò le tenebre di cui è coperto il mondo. Immagina di essere per poco trasportato sulla cima di un'altissima montagna: contempla di lassù tutto ciò che avviene sotto di te, e, libero da ogni contatto con le cose della terra, volgendo lo sguardo di qua e di là, osserva le furiose tempeste dalle quali il mondo è agitato. Ne avrai anche tu compassione, e riflettendo su te stesso e sulla grazia che ricevesti da Dio, di più intensa gioia esulterai, per essere sfuggito a così grave pericolo. Guarda le vie assediate dai briganti, i mari occupati dai predoni, le guerre che portano dovunque la strage e lo spavento. La terra è bagnata di sangue fraterno. Se un privato cittadino ammazza il suo simile, allora l'omicidio è un delitto; si chiama invece virtù,

consulum numero, sed maritorum annos suos computant et exeunt matrimonii causa, nubunt repudii.

(1) Tacit., *Ann.*, VI, 1; Sueton., *Tib.*, 43-44.

(2) Iuvenal., *Sat.*, VI, 114-132.

(3) Vedi, sulle follie di questo imperatore, le vivaci descrizioni che ne fanno Tacito, nei libri XV e XVI degli *Annali*, e Svetonio, nella biografia di Nerone. Vedi anche il bel volume di Carlo Pascal, *Nerone nella storia aneddotica e nella leggenda*, Milano, 1923.

(4) Iuvenal., *Sat.*, III, 36.

quando è commesso da un'intera nazione! E non è la ragione dell'innocenza, ma la grandezza della ferocia quella che lascia impuniti i colpevoli.

Volgi ora lo sguardo sulle città: le troverai popolate di gente, e perciò più orrende di qualunque solitudine. Ecco, si sta preparando un combattimento di gladiatori, perchè la crudele avidità degli occhi possa pascersi della vista del sangue. Il corpo delle vittime viene abbondantemente alimentato con cibi più sostanziosi, e la robusta mole delle loro membra si fa grossa di pinguedine, affinchè, ben pasciuti, vendano a più caro prezzo la vita. Un uomo è ucciso, a godimento di un altro uomo. E l'uccider bene è frutto di abilità, di esercizio, di arte: così il delitto non solo lo si compie, ma anche lo s'insegna. Può immaginarsi cosa più barbara ed inumana di questa? L'assassinio diventa oggetto di scienza e titolo di gloria! Che dire poi di quelli che, senza essere stati condannati, nel pieno vigore dell'età, belli di corpo, con indosso vesti preziose, affrontano gli assalti delle fiere? Si preparano spontaneamente alla morte, e si vantano anche — oh sciagurati! — della loro miseria. Combattono con le bestie, non per espiare le proprie colpe, ma per saziare le sfrenate voglie del popolo. I padri assistono ai combattimenti dei loro figliuoli; il fratello è nell'arena dell'anfiteatro, e sua sorella è presente; e, sebbene la magnificenza dei preparativi aumenti il prezzo dello spettacolo, la madre compra il diritto di assistere a scene che le saranno causa di dolore. E in tali empi e funesti divertimenti nessuno crede di essere un parricida per via degli occhi.

Volgi ora lo sguardo ad altri e non meno pericolosi spettacoli. Anche nei teatri vedrai cose che ti faran sentire a un tempo vergogna e dolore. È ufficio della tragedia il rappresentare poeticamente i delitti dell'antichità: sulla scena si rinnova in modo affatto verosimile l'orrore dei parricidî e degli incesti, affinchè col trascorrere dei secoli non s'abbia a perdere la memoria di ciò che fu commesso una volta. Tutti così vengono educati all'idea che si può continuar a fare quello che già si fece in passato. Non si estingue mai, nel tempo, il ricordo dei delitti, mai la colpa perisce sommersa nel vortice degli anni, mai la scelleratezza è seppellita nell'oblio. I misfatti compiuti dagli antichi servono d'esempio a noi. Piace pertanto nelle commedie o di veder rappresentate le turpitudini che furono commesse nell'interno delle case, o di apprendere quelle che vi si potrebbero commettere. L'adulterio s'impara nello stesso tempo in cui lo si vede;

e, mentre l'autorità del magistrato, approvando codeste infamie, incoraggia le nostre perverse inclinazioni, accade che una matrona, la quale forse era andata pudica al teatro, se ne ritorni a casa impudica. Quale rovina dei buoni costumi, quale fomento di turpitudini, quale alimento di vizi non sono, per chi guarda, la mimica dei commedianti e le rappresentazioni d'incesti e d'infamie contrarie alle leggi della natura! Sulla scena i maschi diventano molli ed effeminati; tutto il decoro, tutto il vigore del sesso si snerva in lascivie ignominiose, e piace di più chi più riesce a stemperare la propria natura di uomo in quella di una femmina. Le colpe ridondano a lode di chi le commette, e quanto più uno è infame, tanto più è stimato abile attore. E tutti — oh vergogna! — volentieri lo seguono attentamente con gli occhi. Potrebbe non lasciare profonde impressioni in chi lo ascolta, un uomo così spudorato? Egli infatti stimola i sensi, lusinga le passioni, vince finanche la resistenza dei più onesti; nè manca di legittimare con illustri esempi le sue nefandezze, affinchè, attirandosi il favore dell'uditorio, insinui più facilmente negli animi il pestifero veleno. Rappresentano Venere impudica, Marte adultero, e quel loro Giove, che è il primo degli Dei più per i suoi vizi che per il suo regno, in atto di ardere d'amore, con tutti i suoi fulmini, per donne terrene, sì che ora si vesta delle candide piume del cigno, ora scorra giù sotto forma di aurea pioggia, ed ora, con l'aiuto di uccelli rapaci, piombato addosso a fiorenti giovanetti, li afferri e li trasporti nel cielo. Dimmi un po' tu: potrebbe, a tali spettacoli, una persona conservarsi casta e pudica? Evidentemente è spinta ad imitare l'esempio delle divinità che sono l'oggetto della sua venerazione: e così i delitti diventano sacri per lei e per tutti gli altri infelici simili a lei.

Oh! Se tu potessi, dalla sommità di quella montagna, penetrare con lo sguardo nell'interno delle case, aprire le porte delle camere, e rivelare ai tuoi occhi i più segreti recessi, vedresti molti commettere impudicizie così gravi, che un uomo, il quale avesse un po' di pudore, non potrebbe guardarle senz'arrossire; vedresti colpe tali, che sarebbe una colpa per te solamente il vederle; vedresti azioni così vituperevoli, che neppure quelli stessi, i quali non hanno veruno scrupolo di rendersene autori, oserebbero confessarle. Mossi da insane libidini, ecco gli uomini si avventano addosso agli uomini. Si fanno cose che non potrebbero essere approvate nemmeno da coloro che le fanno. E mi si dia taccia di bugiardo, se non è vero che codesta gente biasima la sua stessa colpa negli altri; se non è vero che un

infame grida contro altri infami, credendo con ciò d'esser meno colpevole, quasi che la sua coscienza non basti di per sè sola ad accusarlo. Accusatori in pubblico, colpevoli in privato, farabutti a un tempo e censori di sè stessi: condannano fuori ciò che fanno dentro; commettono con piacere ciò che poi giudicano degno di biasimo. Così uniscono l'audacia alla colpa, l'impudenza all'impudicizia. Nè devi maravigliarti di sentirli parlare come parlano: questa è la minore delle loro colpe.

Ma, dopo aver considerato le vie piene d'insidie, le battaglie che si combattono su tutta la terra, gli spettacoli o cruenti o turpi, le impudicizie che si commettono nei lupanari o nelle case dei privati, dove tanto maggiore è l'audacia, quanto più segreta è la colpa, forse crederai che il foro, perchè non esposto ad ingiurie provocatrici, sia immune da qualunque specie di mali. Ebbene, piega un po' lo sguardo da quella parte: troverai molte più cose da detestare, molte più cose che ti costringeranno a torcere gli occhi. Invano le leggi, scolpite nel bronzo delle dodici tavole, mostrano agli occhi di tutti le loro prescrizioni: si pecca finanche all'ombra delle leggi, si commetton delitti finanche nel tempio della giustizia; l'innocenza non trova sicuro rifugio nemmeno nel luogo consacrato alla sua difesa. Rabbiosi litigi infieriscono a vicenda fra le parti contendenti, e, pur sotto la pacifica toga, l'insano fragore delle grida risuona nel foro come sopra un campo di battaglia. Vi si vedono, pronti all'ordine, aste, spade, carnefici, unghie di ferro che lacerano, cavalletti che distendono, fiamme che bruciano: per torturare un sol uomo, si adoperano più strumenti di supplizio che non abbia egli membra. E in questo tempo chi pensa a soccorrere gli oppressi? L'avvocato? è traditore e prevaricatore. Il giudice? vende la sentenza. Colui che siede per punire il delitto, lo commette; e perchè l'innocente perisca, il giudice si rende colpevole. Il vizio regna dovunque; si moltiplica in tutte le forme del peccato, e sparge nelle anime il veleno che le uccide. Questi falsifica un testamento; quello, con frode capitale, falsifica un atto pubblico. Qui, i figli vengono derubati del loro patrimonio; là, persone estranee prendono il posto dei legittimi eredi. Un nemico ti accusa, un calunniatore ti attacca, un falso testimonio ti diffama; dovunque lingue sfacciatamente venali che si prostituiscono alla menzogna e alla delazione, mentre i colpevoli non sono travolti neppure con gl'innocenti nella stessa rovina. Non si ha nessun rispetto delle leggi, non si ha nessun timore del magistrato che inquisisce o che giudica: non si teme ciò che si può comprare.

In mezzo a gente colpevole l'innocenza è delitto; chi non si fa simile ai cattivi, li offende. Le leggi stan d'accordo con i misfatti, e ciò che è pubblico comincia ad esser lecito. Quale pudore, quale onestà vi può essere in un luogo dove non c'è nessuno che condanni i colpevoli, ma ci sono solamente quelli che dovrebbero essere condannati?

Ma forse tu sospetterai che io scelgo appositamente le cose peggiori, e che, per desiderio di denigrar tutto e tutti, guido i tuoi occhi fra luridezze abominevoli, la cui vista non può non offendere chiunque abbia onore e coscienza di sè stesso. Io ora ti mostrerò quelli che l'ignoranza del mondo giudica beni, e tu vedrai se sono anch'essi da fuggirsi. Che cosa credi tu che siano le cariche onorifiche, i fasci, le ricchezze, il comando delle milizie, la porpora dei magistrati, la suprema ed assoluta autorità di un sovrano? Mali che esternamente allettano, ma che dentro di sè nascondono il veleno; nequizia rivestita di sorrisi e di gioia; miseria velata da ingannevole apparenza di felicità; bevanda attossicata e astutamente mescolata con miele, affinchè, tolta l'amarezza del sapore, possa meglio venir tratto in inganno chi è destinato a sorbirla: l'infelice beve, e subito la morte gli è sopra. Vedi tu quell'uomo che cammina con indosso un magnifico mantello e crede di risplendere sotto la porpora? A prezzo di quante viltà comprò egli codesto splendore? Quante umiliazioni ebbe a subire da parte di gente piena d'arroganza e di boria? Quante volte, di buon mattino, stette, premuroso corteggiatore, davanti ad una porta superba? Quante volte, confuso e pigiato nella folla dei clienti, si sforzò di precedere, camminando, gli orgogliosi e sprezzanti suoi patroni, affinchè, un giorno, una schiera di adulatori camminasse davanti a lui, rendendo omaggio non all'uomo, ma alla sua potenza? Chè infatti non già il merito, ma i fasci gli procacciarono tanti onori! Considera però la fine vergognosa che suol sempre fare tutta codesta gente. Quando l'adulatore, che varia col variar delle circostanze, li abbandona; quando il loro fianco rimane affatto privo di corteggiatori, allora il rimorso li assale della casa rovinata, allora si pentono di aver dissipato le proprie sostanze per comprare, a sodisfazione di vani e caduchi desideri, il favore del volgo. Interamente stolta ed inutile, dunque, è la spesa di chi, per vana pompa, la sostiene senza vantaggio nè proprio nè altrui. E quelli che tu credi ricchi, e aggiungono poderi a poderi, e scacciano i piccoli proprietari dalle loro terre, per estendere i propri immensi e sconfinati possedimenti, ed hanno straordinarie quantità d'oro e d'argento, e ingenti somme di danaro o ammonticchiato o nascosto sotterra, anch'ess-

vivono trepidanti in mezzo alle loro ricchezze, tormentati da mille incerte preoccupazioni e timori, che i ladri li derubino, che gli assassini li aggrediscano, che persone nemiche e più ricche di loro, spinte dall'invidia, li molestino con calunniosi litigi. Il ricco non è mai tranquillo, nè quando mangia, nè quando dorme. Durante il banchetto manda sospiri, quantunque beva in coppe tempestate di gemme, e, anche quando abbia seppellito nelle pieghe profonde di un morbido letto il corpo snervato dalla sazietà, veglia tra le piume e non comprende — miserabile! — che le ricchezze sono bellissimi supplizi; non comprende ch'egli è legato da catene d'oro, e che, invece di possedere, è posseduto. Oh detestabile cecità delle menti! oh profonda caligine d'insana avarizia! Potrebbero liberarsi da sì gran peso, e invece con cura ognor più gelosa custodiscono le ricchezze, da cui sono angustiati ed oppressi; con crescente attaccamento vigilano sui tesori accumulati, che per loro sono causa di tante afflizioni. Non danno mai nulla ai clienti, mai nulla ai poveri, e dicono danaro proprio quel danaro, che essi custodiscono in casa con tante cure e precauzioni, come se fosse roba d'altri; quel danaro, dal quale non tolgono mai un centesimo nè per gli amici, nè per i figli, nè per sè stessi; quel danaro, che posseggono al solo ed unico scopo d'impedire che altri lo possegga. Eppure — oh quanta diversità di nomi! — chiamano beni quelle cose, di cui non si servono se non per fare il male.

Credi tu forse che almeno quelli, i quali vivono, circondati di armi e di guardie, in mezzo agli splendori di una reggia, si sentono assolutamente sicuri tra le sacre insegne del potere e la copiosa abbondanza delle ricchezze? No! Sono più degli altri tormentati dal timore. Tanto essi temono, quanto si fan temere. Un potente, benchè la sua persona sia circondata e protetta da una folta schiera di guardie, pure ha l'animo oppresso dall'affanno, che è tanto più grave, quanto più eccelsa è la dignità del suo grado. Di quanta sicurezza egli priva i suoi sudditi, di altrettanta priva necessariamente sè stesso. La potenza fa spavento a lui, prima che a quelli su cui egli la esercita: essa gli arride, per poi crudelmente tiranneggiarlo; lo lusinga, per poi ingannarlo; lo solleva in alto, per poi precipitarlo. Quanto più cospicui sono gli onori di cui lo colma, con tanto più forte usura ne esige poscia la pena » (1).

(1) Cyprian., *Ad Donatum*, 6-13. Vedi U. Moricca, *L'opuscolo di Cipriano a Donato*, in *Bilychnis*, ottobre 1923, pag. 235 sgg.

In tanta generale depravazione, fra tante e sì grandi sventure che si abbattevano sull'Impero e minacciavano d'imminente rovina proprio quella città, la quale, per la sua gloriosa tradizione, sembrava dovesse durare eterna, un senso d'infinito sgomento s'impadroniva degli animi e li opprimeva. In tutti, qualunque fosse la loro condizione sociale, dai più potenti ai più umili cittadini dell'Impero, cominciava a sorgere dall'imo fondo della coscienza un vago sentimento della caducità e della fragilità delle cose terrene, e la persuasione che il mondo fosse ormai vecchio, anzi decrepito (1). Epperò gli uomini, inquieti, preoccupati, smarriti, sentivano il bisogno di un rinnovamento morale, di un conforto, di un addolcimento, di qualche cosa, insomma, che colmasse il vuoto delle loro coscienze, che placasse l'insanabile crisi di cui era preda l'anima loro. Tale conforto alcuni lo cercavano nella grandezza dell'antica Repubblica, raggiante agli occhi della loro fantasia di una luce tanto più fulgida, quanto più triste era la miseria del presente; altri invece lo cercavano nella speranza di una seconda vita dopo la morte: suprema speranza, suprema consolazione, in tempi in cui l'immagine della morte s'affacciava, cupa e terribile, da tutte le parti.

Già da lungo tempo le classi colte del mondo romano chiedevano ansiosamente alla filosofia il balsamo ristoratore di una concezione religiosa e morale che portasse la pace negli spiriti travagliati. Pensatori solitari, lontani dal tumulto della vita civile, questi uomini eletti anteponevano al godimento dei sensi le nobili ebbrezze dell'intelligenza e l'esercizio severo della virtù. V'erano gli stoici, che, considerando la virtù come premio a sè stessa e sufficiente di per sè a render l'uomo felice, riponendo nella virtù il bene, nella malvagità il male, e stimando cose indifferenti la ricchezza e la miseria, la salute e l'infermità, la vita e la morte, professavano il disprezzo dei beni esterni, la sottomissione al destino che governa il Tutto, la rinunzia ascetica, ed anche il suicidio, per conservare la libertà dell'anima; e, benchè guardassero con occhio di disprezzo la moltitudine degli uomini intenti a seguire false immagini di felicità, pure in tutti gli uomini riconoscevano altrettanti fratelli, aventi Dio per loro padre comune, e altrettanti cittadini di un grande Stato, nel quale gli Stati particolari erano come le case nella città. Gli epicurei d'altra parte riponevano il sommo bene nel piacere non solo materiale, ma anche morale, e, se la virtù non occupava,

(1) Cyprian., *Ad Demetrianum*, 3-4.

come per gli stoici, il centro del loro sistema filosofico, essi tuttavia la riguardavano come unico mezzo al conseguimento della felicità. V'erano altri che con Pitagora consideravano la vita come espiazione, e, umilmente devoti agli Dei, attendendo con pratica quotidiana al proprio perfezionamento morale, insegnavano come fosse necessario beneficare i propri nemici, e quale saldo vincolo fosse l'amicizia per la conservazione della vita universale e per la compagine dell'umana società. V'erano poi i seguaci di Platone che fondevano le innumerevoli divinità dell'Olimpo pagano in una sola, considerata come principio, mezzo e fine di tutte le cose, intelligenza e amore, guida dell'uomo verso il bene e protezione contro il male; e dall'indagine sulla natura dell'anima e sulle idee traevano, a consolazione degl'infiniti dolori della vita, la credenza che l'anima fosse immortale, e suo carcere il corpo, che il vero essere fosse non il visibile, ma l'invisibile, e la vera vita non la presente, ma la futura. Al platonismo succedeva una nuova scuola, quella del neoplatonismo, la quale, nata alla confluenza dell'Oriente e dell'Occidente, nella cosmopolitica Alessandria, voleva tentare una seducente, per quanto chimerica, conciliazione tra i miti e la scienza, tra la favola e la ragione, tra gli Dei e Dio.

Da Plotino a Proclo, l'ultimo rappresentante della scuola, lo sforzo del pensiero neoplatonico tendeva dunque ad abbandonare il terreno della scienza pura, e, trasportatosi nella sfera del soprannaturale, ad invocare in suo aiuto un'immediata rivelazione divina. Tra la divinità ineffabile, accennata da Platone nel Timeo, e la materia cosmica, separata da quella per mezzo d'infiniti spazi, correva una serie innumerevole di esseri intermedi, buoni o cattivi, nei quali si potevano facilmente riconoscere gli dei, i semidei, gli eroi ed i geni del culto pagano.

Queste, in breve, le varie e principali filosofie con cui gli spiriti delle classi colte del II e del III secolo appagavano in certo modo la loro ardente sete d'ideale, di mistero e di divino. Ma se le tristi condizioni della vita politica e civile facevano nascere nella coscienza delle persone colte un tal bisogno religioso, quanto più vivamente sentito dobbiam pensare che fosse questo bisogno dalla moltitudine delle persone meno colte e dalla gran massa del popolo! Nell'epoca a cui ci riferiamo, la religione nazionale romana non era assolutamente capace di sodisfare i bisogni degli spiriti.

Accompagnando la sua evoluzione con quella dello Stato, essa era apparsa, fin dalle origini, con i caratteri di una religione

essenzialmente politica, di una religione dello Stato e della famiglia, di un culto celebrato a vantaggio della cosa pubblica, anzichè dell'individuo. Poi, come tutti sanno, la civiltà greca modificò e limitò notevolmente il carattere nazionale della religione romana. Le divinità indigene del Lazio furono identificate con le greche, e tutte le arti, la pittura, la scultura, la poesia, contribuirono a diffondere nel popolo le nuove forme di concezione religiosa; forme che invece, presso le persone colte, per influenza della dottrina evemeristica o della filosofia stoica, venivano spogliate d'ogni realtà di significato, d'ogni luce di bellezza. Ma quanto più Roma allargava l'orizzonte delle sue conquiste, tanto più cresceva il numero dei culti stranieri, e specialmenti orientali, da cui essa era invasa. Sull'azione dissolvitrice che le divinità straniere avrebbero esercitato sul culto nazionale romano, avevano già dato di buon'ora l'allarme scrittori e poeti. Virgilio aveva mostrato la sua fiera indignazione contro quella « folla di mostruose deità che insieme col latrante Anubi si ergevano armate contro Nettuno, Venere e Minerva » (1). Properzio aveva lamentato il tempo in cui « un pio terrore teneva il popolo avvinto al culto nazionale » (2). Luciano si era meravigliato di vedere che divinità strane ed informi fossero ammesse ad uguali, se non a più grandi onori degli Dei dell'Olimpo (3). Plutarco infine si era sdegnato di udire che « tanta gente contaminava il proprio linguaggio con parole straniere e barbare offendenti la maestà divina e la santità della religione nazionale » (4). Ma nè queste voci isolate, nè l'atteggiamento ostile di Augusto e di Tiberio valsero ad arginare l'invasione delle religioni esotiche; anzi un complesso di circostanze ne favorì la diffusione: le conquiste, i commerci, il reclutamento delle legioni tra uomini di ogni razza e di ogni paese, le vicende del potere imperiale che spingevano gli stessi successori immediati di Augusto e di Tiberio ad accoglierle benevolmente, e in particolar modo il fatto che le religioni orientali sembravano le più acconce a riempire il vuoto lasciato negli animi dei Romani dalla religione nazionale. Il culto ufficiale si era ormai irrigidito in un vano formalismo di fredde e pompose cerimonie, le quali irritavano, più che sodisfare, la sete degli spiriti; tutt'al contrario

(1) Verg., *Aen.*, VIII, 698 sg.
(2) Propert., *Eleg.*, IV, 1, 17 sg.
(3) Lucian., *Deor. concil.*, 9; 10; 14. Cfr. *Iupp. tragoed.*, 8.
(4) Plutarc., *De superstit.*, 3.

delle religioni venute dall'Oriente, le quali erano intimamente dominate da un pensiero di purificazione e di rigenerazione. Miste di sensualità e di mortificazione, di ascetismo e di voluttà, le pratiche di questi culti sembravano spalancare dinanzi agli occhi dei loro seguaci l'abisso del peccato, avvilirli sino alle più volgari depravazioni del senso, per poi bruscamente sollevarli alle delizie dell'estasi ed alla pace serena dell'iniziato. Si comprende da ciò facilmente con quanta forza di seduzione agissero tali misteri sulle fantasie di coloro che vi si abbandonavano in semplicità di cuore, e come dessero loro l'illusione di entrare in intimo commercio con gli Dei. Il più diffuso dei culti orientali, verso la fine del II secolo, era quello d'Iside, a cui si riannodavano gli altri di Anubi e di Serapide. Notevoli erano anche i culti della Frigia, di Cibele o Grande Madre, e quelli siro-fenicii di Giove Damasceno, di Giove d'Eliopoli, di Baal, della Dea Syra (1).

Ma come gli studi della filosofia erano privilegio di pochi spiriti eletti, così alle cerimonie dei culti orientali si dedicavano in massima parte, e le praticavano con singolare fervore, le persone di media cultura. La gran massa del popolo invece, esclusa dai dominii dell'una e degli altri, viveva immersa nelle tenebre della più cieca ed affannosa superstizione: temeva le anime dei defunti, credeva nell'esistenza di spiriti buoni e cattivi, Lemuri, Larve, demoni e geni, dalla cui misteriosa influenza faceva dipendere il destino degli uomini, ed a cui riportava tutto ciò che era opera del caso. Accanto a siffatte credenze, fomentate da maghi e da astrologi d'Oriente, i quali n'erano, per così dire, i sacerdoti, esisteva, sempre intatta, la superstizione ufficiale della religione di Stato, con le solite rituali osservazioni del volo degli uccelli e delle viscere degli animali, con tutte le solennità, le cerimonie ed i misteri che conservavano le antiche forme, sebbene queste, nelle anime prive di fede, non suscitassero più nè interesse nè commozione, ma solo un vago timore superstizioso.

Tali erano le condizioni morali dell'umana società: corruzione generale, e qua e là rari esempi di segnalate virtù; dissolutezza sfrenata e avida brama di sensuali godimenti nei più, raccoglimento silenzioso e fervida aspettazione di rinascita spirituale in alcuni; quand'ecco di mezzo al torbido e caotico agitarsi di dottrine filosofiche e di mistiche esaltazioni, di freddo scetticismo e di morbosa superstizione, sorge il Cristianesimo, fatto verbo nella bocca di Cristo, il quale con ineffabile soavità di parole,

(1) Cfr. Buonaiuti, *Lo gnosticismo*, Roma, 1907, pag. 53 sgg.

mai udite prima d'allora da orecchio umano, dall'alto della montagna, annunziò alle turbe il regno di Dio: « Beati i poveri in ispirito, perchè il regno dei cieli è loro. Beati gli afflitti, perchè saranno consolati. Beati i mansueti, perchè possederanno la terra. Beati i famelici e i sitibondi della giustizia, perchè saranno saziati. Beati i misericordiosi, perchè misericordia sarà loro fatta. Beati i puri di cuore, perchè vedranno Iddio. Beati coloro che procaccian la pace, perchè saranno chiamati figliuoli di Dio. Beati coloro che son perseguitati per amor della giustizia, perchè il regno dei cieli è loro » (1). E senza proclamare una rivoluzione, senza pretendere di sciogliere alcuno dei vincoli che legavano in salda compagine la famiglia umana, le parole di Cristo segnarono il principio d'un rivolgimento universale, iniziarono un nuovo ordine di cose morale, religioso e civile, passarono, insomma, sulla decadente e decrepita società romana come un soffio impetuoso di calda giovinezza. Certo la filosofia, prima di Cristo, aveva anch'essa insegnato l'unità di Dio, l'uguaglianza, la fratellanza, l'amore degli uomini; ma quegli insegnamenti non erano che dottrine professate da pochi. I filosofi, orgogliosi e sodisfatti della loro scienza, nutrivano sentimenti di profondo disprezzo per le moltitudini, e le condannavano per sempre alla superstizione ed all'errore: *odi profanum vulgus et arceo*, cantava Orazio! Cristo invece, che non aveva l'orgoglio dei filosofi e dei sapienti, pensò a tutti nel suo gran cuore, tutti ammise all'uguaglianza spirituale sotto la legge dell'amore, tutti ammaliò con la tenera poesia dell'anima, con la carezzevole soavità del linguaggio, con lo slancio irresistibile della fede.

Il messaggio cristiano non tardò a propagarsi fra i popoli soggetti al dominio di Roma: ve lo recavano i missionari dell'Evangelo, seguendo le stesse vie per dove le legioni di Cesare si erano spinte alla conquista del mondo.

Tutti sanno come, da principio, i Cristiani vivessero confusi con i Giudei. I seguaci dell'antica e nuova Legge si raccoglievano indistintamente nelle sinagoghe e partecipavano alle stesse cerimonie, alle stesse preghiere, alle stesse pratiche del culto. Avevano in comune le feste, e pareva che lo spirito dello stesso Dio, quello di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, aleggiasse onnipotente sugli uni e sugli altri. I Cristiani allora non erano numerosi a Roma. Dagli *Atti degli Apostoli* (2) risulta che, al-

(1) Matth., 5, 2-10.
(2) *Acta Apost.*, 28, 14 sgg.

l'arrivo di Paolo a Roma nell'anno 62, i principali membri della Sinagoga romana ignoravano la nuova setta. La scarsezza risulta anche dal fatto che, quando i *fratres* andarono incontro a Paolo sulla via Appia, la debole scorta che conduceva al prefetto del pretorio molti prigionieri, lasciò che quei *fratres* comunicassero con i detenuti. I Cristiani in massima parte abitavano nello stesso rione dei Giudei, una specie di Ghetto, ma se ne distaccavano per la loro fede nel Cristo e nella risurrezione, per la minore rigidità della loro dottrina. Non possedevano libri canonici, nè organizzazione episcopale, nè concilî. La loro credenza pertanto era ancora in germe: lo spirito dell'Evangelo non aveva ancora illuminato di piena luce i penetrali della loro coscienza, e molte ombre offuscavano la chiara visione del pensiero cristiano, che appariva come alcunchè di fluttuante, di mobile, d'indeciso. Questa indeterminatezza favorì la sua diffusione così nelle classi del volgo, come in quelle dell'aristocrazia, tanto più che la sterilità del culto pagano e le astruse forme della speculazione filosofica non appagavano le segrete aspirazioni delle anime sitibonde d'ideale e di fede. Le nuove idee si facevano strada fin nel Palazzo imperiale. Poppea, Atte, Pomponia Grecina furono guadagnate al Cristianesimo. Sotto il grande edifizio, dove abitava la lussuria, nel sottosuolo di quella Roma, che l'Apostolo chiama la grande prostituta, la quale corruppe i re della terra ed inebriò le nazioni col vino della sua impudicizia (1), un popolo nuovo, tacitamente, nell'ombra, si andava a poco a poco formando, e nel laborioso fermento della sua formazione preparava gli elementi della nuova civiltà.

Notammo di sopra che il Vangelo aveva mosso i primi passi nelle comunità giudaiche; ma presto si era rivolto direttamente ai pagani. Naturalmente non poteva non incontrare una forte resistenza in questo campo. Le credenze ed i costumi dei seguaci di Cristo erano in fiera opposizione con le pratiche ed il sentimento religioso dei Romani: al politeismo greco e romano il Cristianesimo contrapponeva la dottrina monoteistica; al culto degl'idoli, quello dello spirito; ai sacrifizi cruenti ed alle pompose cerimonie del culto ufficiale, pratiche religiose semplicissime, letture, preghiere, omelie; alle gioie del corpo, le macerazioni; alle affannose e mordaci preoccupazioni della terra, le serene aspirazioni del cielo; al culto della vita, quello della morte. Una civiltà esuberante di giovinezza si preparava a sorgere di

(1) *Apocal.*, 18, 1-3.

contro all'antica: un duello mortale ed inevitabile si preannunziava. Esso doveva terminare col trionfo definitivo di una delle due.

Fin dal primo apparire del Cristianesimo, leggi repressive furono emanate per impedirne lo sviluppo. Ma invano; chè, verso la fine del regno di Marco Aurelio, cioè quasi un secolo e mezzo dopo le prime origini, già esistevano gruppi cristiani in Ispagna, in Gallia, in Germania, in Africa, in Egitto, e persino al di là dell'Eufrate e della frontiera romana (1).

La lieta Novella squillava, trionfante, come un suono di tromba, da un capo all'altro del mondo. Chi poteva resistere a quell'appello divino, a quella sublime promessa di redenzione, di pace e di beatitudine celeste? Era la religione della semplicità: le Sacre Scritture, monumenti antichi e venerabili, molto più autorevoli delle finzioni dei poeti, fornivano gli argomenti necessari per sodisfare le comuni preoccupazioni sull'origine delle cose e sul destino dell'uomo: le teorie angelologiche e demonologiche permettevano di risolvere, in modo accessibile a tutte le intelligenze, i più gravi problemi sulle cause degli errori religiosi, sull'esistenza del male generico e dei mali singoli; Gesù, figlio di Dio, rivelatore e salvatore, apparso nell'umanità, assiso presentemente alla destra del Padre, e pronto a ricomparire come giudice sovrano e re degli eletti, attraeva, nell'attesa febbrile, gli sguardi dei credenti verso il cielo, ultima meta delle umane aspirazioni, ed anzi, vivendo, mediante il rito eucaristico, in mezzo ai fedeli e nell'interno del loro spirito, li metteva in diretta comunione con l'invisibile maestà di Dio.

Era la religione dell'amore. E Gesù infatti era stato una grande manifestazione vivente di questo amore, che ardeva negli animi dei suoi fedeli; poichè da Lui, attraverso gli Apostoli, era giunto alle ultime generazioni cristiane, come un alito caldo di primavera sacra, l'annunzio che il creatore del cielo e della terra era divenuto padre di misericordia e Dio di consolazione. Sopra l'amore poggiava tutta la prima grande concezione unitaria della nuova religione, cioè quella dataci dall'autore del quarto Evangelo: « Amiamolo, poichè Egli ci ha amati per il primo »; « Dio ha tanto amato il mondo »; « Io vi do un comandamento nuovo, di amarvi gli uni con gli altri » (2). E il sentimento dell'amore

(1) Su questo argomento vedi la bella e poderosa opera di Adolfo Harnack, *La missione e la propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Torino, Fratelli Bocca, 1906 (traduzione di P. Marrucchi).

(2) Ioann., XIII, 34; XV, 12, 13 17; XVII, 23; I Ioann., 2, 8-11; 3, 22-23; ecc.

dettava all'apostolo Paolo la verità più nobile e profonda che sia stata mai espressa dalla mente dell'uomo, quell'inno che comincia con le parole: « Se parlassi tutte le lingue degli uomini e degli angeli, e non avessi la carità, sarei nient'altro che bronzo rimbombante o cembalo sonoro » (1). E i Cristiani si amavano veramente tra loro. Noi possediamo a questo riguardo due testimonianze tanto più preziose, perchè appartengono alla fine del II secolo. Il satirico Luciano dice dei Cristiani: « Il loro primo legislatore impresse nei loro animi la persuasione che essi siano tutti fratelli; essi spiegano infatti uno zelo incredibile, ogniqualvolta accade qualche cosa che tocca i loro comuni interessi; niente sembra loro in quei casi troppo difficile o penoso » (2). E Tertulliano osserva: « La cura che noi ci prendiamo dei bisognosi, la nostra caritatevole operosità è divenuta un segno che serve a distinguerci presso i nostri avversari. « Guardate — dicono — come si amano tra loro! » — Essi infatti tra loro si odiano. — « Guardate come uno è pronto a dar la vita per l'altro! » — Quanto a loro, sarebbero piuttosto pronti a togliersela scambievolmente » (3). E Minucio Felice: « I Cristiani si conoscono a certi distintivi e segni segreti, e si amano a vicenda quasi prima di conoscersi » (4). Erasi dunque veramente adempiuta la parola di Gesù: « A questo segno chiunque riconoscerà che voi siete miei discepoli, se vi amerete gli uni con gli altri » (5).

Nulla è più edificante del quadro che della vita cristiana, materiata di purissimo amore e di concordia fraterna, dipinsero Clemente romano e gli apologisti del II secolo. Della comunità di Corinto leggiamo una bella descrizione nella lettera indirizzata, verso l'anno 96, a quei fedeli da Clemente, in nome della comunità di Roma: « Chi, fra quanti si sono fermati presso di voi, non ha conosciuto per prova la fermezza e virtù della vostra fede? Chi non ha ammirato la vostra pietà intelligente e cristianamente assennata? Chi non ha celebrato le splendide manifestazioni della vostra ospitalità, o non ha esaltato la perfezione e sicurezza della vostra scienza? In nessuna cosa vi siete mai lasciati guidare da rispetti umani o da riguardi personali; siete andati innanzi diritti per le vie di Dio, soggetti ai vostri superiori e rendendo ai vostri anziani il debito ossequio. Avete saputo tem-

(1) I *Cor.*, 13, 1.
(2) Lucian., *Peregrin.*, 13.
(3) Tertull., *Apolog.*, 39.
(4) Min. Fel., *Octav.*, 9, 2.
(5) Ioann., XIII, 35.

perare la gioventù a sensi di modestia e di dignità. Avete esortato le donne a comportarsi in tutto con coscienza dignitosa e netta, e a circondare di riverente affetto i loro mariti. Dentro i limiti dell'ubbidienza, esse provvedono saggiamente al governo della casa, e conducono una vita esemplarmente casta. Virtù comune, del resto, è stata tra voi la modestia; rifuggendo da ogni boria e cupidigia, avete preferito l'ubbidire al comandare, il donare al ricevere. Contenti dei beni a voi conferiti dal Cristo, e a questi tenacemente attaccati, avete fatto tesoro delle sue parole nel più intimo del vostro cuore, sempre tenendo fisso l'occhio della mente ai dolori di Lui. Così tutti riceveste in dono pace vera e profonda e un inestinguibile zelo per le opere di beneficenza... Giorno e notte non cessaste mai da una gara generosa per il maggior bene comune dei fratelli, vigilando sempre con cura misericordiosa, affinchè non andasse perduta la schiera degli eletti di Dio. Foste schietti e senza malizia, e non serbaste mai alcun rancore tra voi. Aveste in orrore ogni turbolenza ed ogni dissidio. Avete saputo compatire gli errori del prossimo e giudicare i falli altrui con la stessa misura con la quale giudicate i vostri propri. Di nessun beneficio vi siete pentiti e ad ogni opera buona siete stati pronti » (1).

« I Cristiani — scrive Aristide — sono i soli che, fra tutti i popoli della terra, posseggono la verità: essi riconoscono in Dio l'artefice ed il creatore di tutte le cose per mezzo del Figlio e dello Spirito Santo, e non venerano altro Dio, fuorchè questo. Recano scolpite nel cuore le prescrizioni del loro Signore Gesù Cristo e le osservano scrupolosamente, sperando nella risurrezione dei morti e nella vita eterna. Non adulterano, non fornicano, non dicono falso testimonio, non desiderano la roba d'altri, onorano il padre e la madre, amano il prossimo, praticano la giustizia, non fanno agli altri quello che non vorrebbero fosse fatto a loro, beneficano i propri nemici, sono modesti e mansueti, fuggono ogni empia compagnia e si astengono da ogni atto impudico e disonesto, non guardano con alterigia le vedove, non maltrattano gli orfani. Chi ha, soccorre senza odio chi non ha; se vedono un forestiero, lo accolgono nella loro casa, e godono di lui come di un vero fratello: essi infatti si chiamano fratelli non secondo la carne, ma secondo lo spirito. Sono sempre pronti a far getto della propria esistenza per l'amore di Cristo; osservano con la massima cura le sue pre-

(1) I Clem., 1, 2.

scrizioni; vivono nella pietà e nella giustizia, secondo i divini comandamenti, e benedicono il nome di Dio in ogni momento, in ogni atto della loro vita » (1).

D'inestimabile valore è anche per noi il quadro del servizio divino cristiano, che Giustino ci descrive nei capitoli 65 e 67 della sua prima Apologia: « Dopo che il nuovo convertito ha professato la sua fede ed ha dichiarato di accettare la nostra dottrina, riceve il battesimo a quel modo che dicemmo; poscia viene da noi condotto là dove si trovano riuniti i fratelli, e quivi, tutti insieme, preghiamo fervidamente il Signore per il bene nostro stesso, per il bene di colui che ha recentemente ricevuto il lume della fede e per quello di tutti gli altri, dovunque si trovino, affinchè, conseguita la conoscenza della verità, e per mezzo di questa vivendo nella pratica del bene e nella scrupolosa osservanza di quel che ci viene prescritto, noi possiamo ottenerne in premio la salvezza eterna. Dopo aver cessato di pregare, ci scambiamo il bacio del saluto. Quindi a colui che presiede l'adunanza dei fratelli, viene consegnato un pane e un calice pieno d'acqua e di vino. Egli prende l'uno e l'altro, e subito dopo, nel nome del Figlio e dello Spirito Santo, inalza un canto di lode e di gloria al Padre di tutti e celebra l'Eucaristia, ossia il rendimento di grazie per i doni ricevuti da Lui. Dopo che ha posto termine alle preghiere ed ha celebrato l'Eucaristia, tutta l'adunanza dei fratelli esclama *Amen*. Questa voce in lingua ebraica significa « così sia ». Quando colui che presiede l'assemblea dei fedeli, ha finito di pregare e il popolo ha acclamato, i diaconi distribuiscono a ciascuno dei presenti le particelle eucaristiche, il pane, il vino e l'acqua, e s'incaricano anche di portarle ai fratelli assenti..... Ciascuno di noi, se è ricco, soccorre chi è povero, e tutti stiamo sempre raccolti insieme. Per qualunque offerta che si faccia, noi celebriamo le lodi del Creatore dell'universo per mezzo del Figlio di Lui, Gesù Cristo, e per mezzo dello Spirito Santo. La domenica, tutti i fedeli, abitino essi nella città o nella campagna, si riuniscono in un medesimo luogo. Quivi, finchè è possibile, si tiene lettura dei libri degli Apostoli e dei Profeti. Quando il lettore ha cessato di leggere, il capo della comunità esorta con un discorso i fratelli a mettere in pratica quei precetti. Quindi tutti ci alziamo in piedi e preghiamo. Finita la preghiera, si porta un pane, il vino e l'acqua; chi presiede l'assemblea, prega prima

(1) Arist., *Apol.*, 15-16.

con tutte le sue forze, poi celebra l'Eucaristia; il popolo dei fedeli esclama *Amen,* e i diaconi distribuiscono a ciascuno dei presenti le particelle eucaristiche e le portano anche ai fratelli assenti. Chi può e vuole, da ultimo, fa un'offerta nella misura che gli aggrada: il danaro così raccolto viene depositato presso il capo della comunità, il quale lo spende in opere di carità a vantaggio degli orfani, delle vedove, degli ospiti che vengono da paesi lontani, degli infelici che languono nelle prigioni, e di quanti insomma, per malattia o per altre cagioni, si trovano in istato di bisogno. Ci riuniamo la domenica, non solo perchè in questo giorno Dio creò il mondo, dopo aver fugato le tenebre e portato l'ordine nel caos, ma anche perchè esso è il giorno in cui Gesù Cristo, nostro Salvatore, risuscitò da morte ».

« I Cristiani — dice l'anonimo autore dell'epistola a Diogneto — non differiscono dal rimanente degli uomini nè per la terra che abitano, nè per la lingua che parlano, nè per il modo come vivono. Infatti essi non abitano città loro proprie, non parlano una lingua loro propria, e il loro genere di vita non ha tali caratteri che lo distinguano da quello degli altri uomini. La dottrina dei Cristiani non è una curiosità scientifica, non è, come ve ne sono tanti, un ritrovato del pensiero umano. Essi, come la sorte li guida, stabiliscono indifferentemente il proprio domicilio tanto in città greche, quanto in città barbare, e, pur accettando tutte le consuetudini del popolo, presso il quale si sono trasferiti, vivono in modo da suscitare la generale ammirazione di quanti li conoscono. Abitano la terra, ma come gente forestiera che vi si trovi di passaggio; tutto hanno in comune con gli altri, ma come cittadini; e tutto sopportano, ma come forestieri; ogni paese straniero essi considerano come la loro patria, e la loro patria come un paese straniero. Prendono moglie, come tutti fanno, ma per generar figliuoli; e non li abbandonano, dopo averli generati. La mensa, non già il letto, hanno in comune i Cristiani. Vivono nella carne, ma non secondo la carne. Passano la vita sulla terra, ma la loro città è nel cielo. Ubbidiscono alle leggi vigenti, ma il loro tenor di vita li mette in condizione di ritenersi superiori alle leggi stesse. Amano tutti, e sono da tutti perseguitati. Nessuno conosce chi siano i Cristiani, e che cosa vogliano: pur nondimeno tutti li condannano; s'infligge loro la morte, ma essi trovano nella morte la fonte della vita. Sono pezzenti, ma ne arricchiscono tanti bisognosi di tutto; sono fonte per gli altri di benessere e di prosperità. Tutti gettano, a piene mani, sui Cristiani il fango del disonore; ma i

Cristiani, in mezzo a questo fango, trovano la loro gloria. Si fa strazio della loro fama, e nel tempo stesso si riconosce la loro giustizia. Benedicono chi li oltraggia, onorano chi li offende. Fanno il bene e vengono puniti come volgari malviventi. Ma essi giubilando subiscono la pena, proprio come se in quel momento stiano per ricevere il dono della vita. I Giudei li osteggiano, i pagani li perseguitano, ma nè gli uni nè gli altri sanno dire il perchè di tanto odio e di tanta guerra. Insomma, i Cristiani sono nel mondo quello che l'anima è nel corpo. L'anima si spande per tutte le membra del corpo; così anche i Cristiani si spandono per tutte le città del mondo. L'anima abita, sì, nel corpo, ma non è essa stessa corporea; e i Cristiani abitano anch'essi nel mondo, ma non sono mondani. L'anima, che è invisibile, è custodita nel corpo, che è visibile; così pure tutti avvertono la presenza dei Cristiani nel mondo, ma nessuno vede con quanta venerazione essi adorano Dio. La carne, pur senza averne ricevuto una qualsiasi offesa, odia l'anima e le fa guerra; così anche il mondo, senza averne ricevuto la benchè minima ingiuria, odia e perseguita i Cristiani, solo perchè questi aborrono da tutti i piaceri della vita mondana. L'anima ama la carne, dalla quale è odiata; anche i Cristiani amano chi li perseguita. L'anima immortale abita in una casa mortale; anche i Cristiani vivono da stranieri nel mondo delle cose corruttibili, aspettando di trasmigrare nel mondo incorruttibile delle cose celesti. L'anima, tormentata dai cibi e dalle vivande, si va ogni giorno migliorando e perfezionando, allo stesso modo dei Cristiani, i quali, sottoposti giornalmente agli strazi della tortura, crescono sempre più di numero. Questo è il posto di combattimento assegnato ai Cristiani da Dio, ed essi giudicano nefanda scelleraggine quella di chi lo abbandona con la fuga » (1).

Il nuovo linguaggio messo sulle labbra dei Cristiani era dunque il linguaggio della fratellanza e dell'amore. E non era soltanto un linguaggio; era anche forza ed azione, poichè tutti i fedeli tendevano con opera quotidiana ad uniformare la propria vita al contenuto ideale della loro predicazione. Strano fenomeno! Il principio animatore del Cristianesimo, l'amore fraterno del prossimo, armonizzava pienamente col principio cosmopolitico che era, come vedemmo, uno dei più efficaci fattori della decomposizione politica, morale e religiosa dello Stato pagano.

(1) *Epist. ad Diognet.*, 5-6.

Fra i Cristiani non esistevano differenze di ceto, di condizione sociale, di stirpe, di patria. Che importava a Gesù che si fosse schiavi o liberi, ricchi o poveri, Romani o Greci o Asiatici? Tutti costituivano una sola famiglia, tutti erano uguali come fratelli, tutti erano figli di Dio. Il principio di uguaglianza, basato su quello della fratellanza, produsse benefici effetti in ogni parte dell'organismo sociale. La famiglia ne fu rigenerata: mentre in antico, assorbita dalle esigenze della vita pubblica, pareva non esser destinata ad altro che a fornire cittadini allo Stato, ora invece acquistava un'esistenza indipendente. Il matrimonio, guardato da un punto di vista più alto, e considerato non più soltanto come unione di corpi, ma anche e specialmente di anime aventi per iscopo la glorificazione di Dio, divenne un'istituzione di educazione morale consacrata dalla religione, così come sulla religione era fondata l'intera comunità cristiana. Il matrimonio, così concepito, diede alla donna quella completa libertà ed indipendenza, che le avevano sempre negate le leggi pagane; di modo che essa potè adempiere i doveri inerenti alla sua condizione ed alla sua natura con coscienza tanto più serena e con tanto più fervido zelo, in quanto nessun ostacolo sorgeva più a delimitare il campo della sua attività. Il che precisamente spiega come sia avvenuto che in ogni classe sociale le donne furono le prime e le più numerose a convertirsi al Cristianesimo.

Considerandosi tutti fratelli, i Cristiani sentivano anche il bisogno di aiutarsi a vicenda: e lo facevano con semplicità, senza clamore, senza ostentazione. Furono istituite cariche speciali, quelle di diaconi e diaconesse, per la cura dei poveri e l'assistenza degli ammalati; l'elemosina fu annoverata fra le virtù principali di un perfetto cristiano; le vedove e gli orfani vennero alimentati a spese delle comunità; si visitavano i prigionieri, e si cercava di alleggerire con doni di viveri la miseria della loro condizione; si provvedeva con la cassa della comunità al seppellimento dei fratelli poveri; si facevano oblazioni per la salute delle anime dei defunti, e ad esse si attribuiva una grande potenza d'intercessione. Nè soltanto tra i membri di una medesima comunità si esercitava quest'opera indefessa di aiuto e di misericordia; ma anche tra comunità e comunità sussisteva un perpetuo scambio di consigli, d'informazioni, di soccorsi materiali. La schiavitù, male antico ed insanabile della civiltà pagana, se non potè essere del tutto estirpata, fu però addolcita e consolata. Per uno schiavo, la sua condizione non era un'infamia: gli schiavi convertiti di ambo i sessi erano considerati, sotto il

punto di vista religioso, come fratelli e sorelle, perchè i Cristiani erano tutti, indistintamente, servi di Dio; e l'affrancamento degli schiavi era un'opera di misericordia, la quale non andava mai disgiunta dall'altra del riscatto dei prigionieri, poichè tra questi solevano in gran parte reclutarsi gli schiavi (1).

La religione cristiana dunque rispondeva ai bisogni intellettuali e morali di tutte le classi della società. La gran massa del popolo vi trovava, insieme con la consolazione dei dolori sofferti nella vita presente, le radiose promesse dell'immortalità per la vita futura. Con la predicazione dell'astinenza dalle occupazioni politiche, con l'affermazione del principio che ciascuno deve cercare la felicità nel segreto raccoglimento della sua coscienza, con la glorificazione della virtù, e con la lotta, spinta fino all'ascetismo, contro il godimento dei piaceri sensuali, il Cristianesimo appariva agli occhi delle persone colte come una dottrina molto simile a quella dei seguaci della Stoa, dalla quale non differiva se non per il fatto che aveva sostituito la fratellanza all'egoismo caratteristico della filosofia stoica. Le persone di media cultura, infine, che nei misteri della filosofia neopitagorica e neoplatonica, basata l'una e l'altra sulla rivelazione, e nelle cerimonie dei culti orientali, cercavano la via della purificazione e della redenzione, non potevano non sentirsi attratte verso quei *nuovi misteri* (2) della religione di Cristo, che, sotto i simboli più semplici, nascondevano le più profonde verità. Tutti poi, senza distinzione, colti ed incolti, dovevano subire il fascino potente che derivava dal coraggio e dalla tenacia dei confessori della fede: un gran numero di conversioni fu appunto dovuto a tale circostanza. Per alcuni, il martirio costituiva di per sè stesso una forte attrattiva; per i più, la costanza dei martiri, la serenità con cui affrontavano la morte, l'impassibilità con cui tolleravano, sorretti dalla speranza dei prossimi gaudii celestiali, i patimenti del supplizio, rappresentavano una nuova sorgente di grandezza morale che sembrava risuscitare le forme eroiche dell'antica *virtus* repubblicana degli Scevola e dei Regolo, da lungo tempo assopita, se non estinta del tutto, negl'infiacchiti discendenti di Romolo.

Se dunque il Cristianesimo era capace di colmare, come non poteva il Paganesimo, il vuoto che s'era fatto nelle anime,

(1) Su questo argomento, vedi P. Allard, *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident*, Paris, 1914.

(2) Cfr. Lucian., *Peregrin.*, 11 : Τὸν μέγαν γοῦν ἐκεῖνον ἔτι σέβουσι τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν ἐς τὸν βίον.

non si comprende a prima vista la ragione per cui esso sia stato così violentemente perseguitato dai pagani. Ma tale ragione, a chi ben consideri, non è difficile rintracciarla. Anzitutto il Cristianesimo sorgeva in opposizione non solo a tutto ciò che di corrotto era nel mondo antico, ma anche a quanto vi era di buono e di sano, anche alla stessa filosofia ed alla stessa religione da cui proveniva. Di qui l'odio dei Giudei, dei retori e dei filosofi, i quali vedevano con ira crescente ed implacabile oscuri, illetterati, rozzi predicatori assumere quella direzione delle anime, che essi avevano sempre fino a quel tempo considerata come loro esclusivo privilegio, e fare tra le donne, tra i fanciulli, tra le anime pie un maggior numero di proseliti di quel che non facessero le più eloquenti conferenze degli oratori antichi. Di più, i Cristiani si tenevano, per principio, lontani dalla vita pubblica, fuggivano il foro, le basiliche, il consorzio umano, si nascondevano, si circondavano di mistero, disprezzavano le ricchezze, gli onori, la gloria, tutto ciò insomma che aveva pregio agli occhi dei pagani. Ce n'era abbastanza per eccitare alla calunnia le fantasie dei malevoli. Infatti sulle pratiche della nuova religione, e specialmente sulle assemblee dei fedeli, circolarono presto orribili dicerie, che l'ignoranza e la brutalità diffondevano ed accreditavano.

Fin da quando, ai tempi di Nerone, il Cristianesimo cominciò ad esser conosciuto in Roma, lo si ritenne un'*exitialis superstitio*, ed i Cristiani erano *per flagitia invisi* (1). Si adunavano, secondo la voce pubblica, uomini e donne in segreto, uccidevano fanciulli, ne mangiavano le carni, ne bevevano il sangue, poi ubbriachi, imbestialiti, spegnevano il lume, testimone delle loro azioni, e si abbandonavano alle più nefande libidini (2). Ecco come la moltitudine dei profani deformava le fraterne agapi in cui sotto la forma di pane e di vino i fedeli ricevevano il corpo ed il sangue di Cristo!

Si diceva inoltre ch'essi adoravano un idolo con la testa d'asino, la croce, il sole, le parti genitali dei loro sacerdoti (3); e tali scempiaggini si ripetevano dovunque. La plebe ci credeva; i malevoli le divulgavano; trovavano un'eco perfino tra le persone colte. Eppure nessuno aveva mai potuto dimostrare la verità di una sola di quelle atroci accuse. Anzi alcuni degli stessi avversari del Cristianesimo erano pronti a riconoscere la serietà e la

(1) Tacit., *Ann.*, XV, 44. Cfr. Sueton., *Nero*, 16.
(2) Min. Fel., *Octav.*, 9, 5-7; Tertull., *Apologet.*, 7, 1.
(3) Min. Fel., *Octav.*, 9, 3-4; Tertull., *Apologet.*, 16.

santità dei suoi seguaci. Plinio, per esempio, dichiarava a Traiano che dai suoi interrogatorî e dalle sue inchieste egli non aveva potuto accertare alcunchè di delittuoso o di vizioso a carico dei Cristiani, e che scopo delle loro riunioni era, al contrario, il fortificarsi scambievolmente nella rettitudine e nella virtù (1). Nella descrizione di Luciano i Cristiani, se da una parte si mostrano come una setta di fanatici creduloni, appaiono dall'altra come gente di vita integra e pura, piena di abnegazione e di coraggio nell'affrontare la morte (2). Anche Epitteto e Marco Aurelio ne ammiravano il coraggioso atteggiamento dinanzi al pericolo, sebbene il primo affermasse che la ἀπροβία dei Galilei alla presenza dei tiranni era frutto di abitudine (3), e il secondo che la prontezza con cui i Cristiani affrontavano la morte nasceva da ostentazione (4). Il medico Galeno nello scritto *De sententiis politiae Platonicae* (5) diceva: « *Hominum plerique orationem demonstrativam continuam mente assequi nequeunt, quare indigent, ut instituantur, parabolis. Veluti nostro tempore videmus homines illos, qui Christiani vocantur, fidem suam e parabolis petiisse. Hi tamen interdum talia faciunt, qualia qui vere philosophantur. Nam quod mortem contemnunt, id quidem omnes ante oculos habemus; item quod verecundia quadam ducti ab usu rerum venerearum abhorrent. Sunt enim inter eos et feminae et viri, qui per totam vitam a concubitu abstinuerint; sunt etiam qui in animis regendis coercendisque et in acerrimo honestatis studio eo progressi sint, ut nihil cedant vere philosophantibus* ». E nemmeno Celso, avversario fierissimo dei Cristiani, negava a questi la moralità, quantunque stimasse gretta, bassa e meschina ogni loro cosa.

Ecco dunque com'erano giudicati i seguaci della nuova fede, nel II secolo, dalla società greco-romana e dal popolo (6).

Una vera e propria polemica scritta contro i Cristiani non

(1) Plin., *Epist.*, 96, 7 (ed. Kukula, pag. 317) : *Adfirmabant autem* (cioè i Cristiani in giudizio) *hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum adpellati abnegarent.*

(2) Cfr. Lucian., *Vita Peregrini, passim.*

(3) Epictet., *Dissert.*, IV, 7, 6.

(4) Marc. Ant., *Comment.*, XI, 3.

(5) Conservato in arabo nella *Hist. anteislam. Abulfedae* (ed. Fleischer, pag. 100). Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 869.

(6) Un'esposizione completa di questi giudizi puoi vedere in Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 865 sgg.

sappiamo se sia esistita nei primi tempi del Cristianesimo. Non devono invece esser mancate le polemiche orali, alla maniera di quella di Crescente, filosofo cinico, il quale attaccò pubblicamente Giustino, il famoso martire ed apologista, non facendo tuttavia che ripetere le solite accuse volgari. Più tardi parecchi autori scrissero con fiero disprezzo contro la nuova religione: Frontone, il retore Aristide, Jerocle, Celso e Porfirio; due campioni questi ultimi, che valgono un intero esercito. Di Frontone e di Jerocle non ci è conservato nulla. Aristide in una sua orazione difese la nazionalità greca contro il cosmopolitismo filosofico-cristiano (1); Celso nel suo Ἀληθὴς λόγος affermò solennemente la necessità per ogni buon cittadino di non professare religione diversa da quella dello Stato; Porfirio infine, mente robusta e profonda di filosofo, appuntò gli strali della sua critica contro il carattere storico della religione cristiana, e la sua opera fondata su larghi studi biblici, riuscì così vigorosa che ben quattro eminenti dottori della Chiesa — Metodio, Eusebio, Apollinare e Filostorgio — dedicarono, a confutarla, tutti gli sforzi de'la loro dialettica.

La preoccupazione che agitava gli animi dei singoli cittadini, non tardò ad impossessarsi dello Stato, il quale — e non a torto — vedeva nei principî sostenuti dalla nuova religione, e nelle crescenti conquiste di essa, un serio pericolo per la propria incolumità. E che i sospetti ed i timori dello Stato fossero legittimi, e quindi in certo modo legittimassero a loro volta la politica, a cui, dopo Nerone, s'ispirarono gl'imperatori nel combattere con sistematiche persecuzioni il Cristianesimo come religione perversa e perniciosa, viene dimostrato, oltre che dalle ragioni di ostilità notate di sopra, anche dal fatto che, mentre le antiche religioni vivevano in buona armonia le une accanto alle altre, tollerandosi a vicenda e mantenendosi ciascuna dentro i propri confini, il Cristianesimo invece, stimandosi la sola religione vera, escludeva tutte le altre, e per conseguenza incoraggiava i credenti a guadagnar proseliti, a diffondere dappertutto la loro fede, a combattere con ogni mezzo le false divinità dei pagani. Ciò posto, non era in alcun modo possibile che lo Stato se ne rimanesse indifferente, quando si pensi alla cura estrema dimostrata sempre dallo Stato romano in difesa delle avite tradizioni, per motivi di convenienza politica, e si conoscono le leggi che provvedevano, come dice Livio, affinchè l'integrità del diritto divino non fosse mai meno-

(1) Cfr. Neumann, *Der roemische Staat und die allgem. Kirche*, pag. 36.

mata o turbata nè da negligenza dei patrii riti, nè da intrusioni di elementi forestieri [1].

Da siffatta posizione antitetica di principî e di idee doveva necessariamente avvenire che la nuova religione e l'antico Stato irrompessero, presto o tardi, ad aperta guerra.

E la guerra infatti scoppiò, e fu lunga, tenace, sanguinosa. Dopo la persecuzione neroniana che, istigata probabilmente dagli Ebrei, si limitò a Roma e non ebbe altre conseguenze, Traiano decise che i proconsoli non dovessero istituire contro i Cristiani nessuna inquisizione, bensì punire solamente coloro contro cui fosse stata presentata regolare denunzia. E dopo di lui, fino al tempo di Decio, vale a dire fino all'anno 249, i rescritti imperiali tentarono sempre, più o meno, di salvaguardare i Cristiani dalla ferocia della plebe e dall'arbitrio delle autorità locali. Ciò non esclude però che dagli stessi imperatori fossero di tanto in tanto emanati ordini di una più severa vigilanza: donde provennero le persecuzioni degli anni 176-180 sotto Marco Aurelio, del 202-203 sotto Settimio Severo, e del 235-238 sotto Massimino Trace: e non esclude nemmeno l'arbitrario rigore di certi proconsoli e la crudele severità di alcuni prefetti. Il sangue dei Cristiani in tal modo fu versato in quasi tutte le province dell'Impero [2].

Mentre i martiri soffrivano, e i circhi e i tribunali grondavano del loro sangue, gli apologisti scrivevano, contribuendo gli uni e gli altri al trionfo della fede. I Cristiani, perseguitati dalle polemiche degli avversari e dalla spada dei carnefici, sentivano la profonda amarezza delle calunnie sparse sulle loro riunioni, e non potevano rassegnarsi all'idea che per il solo nome di *Cristiano* si versasse tanto sangue d'innocenti. Ritennero pertanto necessario protestare; e poichè retori e filosofi avevano rivestito di forma letteraria il loro odio anticristiano, era naturale che anche i Cristiani si giovassero dello stesso mezzo per la difesa comune. Così nacquero le apologie, delle quali alcune ci sono pervenute intere, altre solo frammentariamente. Scopo principale degli apologisti era di agire sull'opinione pubblica,

[1] Liv., I, 20, 6: ... *ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur.* Cfr. Liv., IV, 30, 11; IX, 46, 7; Cicer., *De leg.*, II, 8; ecc.

[2] Vedi, sui particolari di queste persecuzioni, P. Allard, *Histoire des persécutions du Ier au IVe siècle*, 3ª ed., vol. 5, Paris, 1903-1908; Id., *Le Christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose*, Paris, Lecoffre, 1898; Domenico Marsiglia, *Il martirio cristiano. Studio storico-critico-apologetico*, Roma, F. Ferrari, 1913.

dissiparne i pregiudizi, far conoscere la Chiesa tal quale essa era, e mostrarne la superiorità sui culti pagani. Ogni apologia constava di due elementi essenziali: la polemica e l'esposizione dottrinale. L'ampiezza, con cui questi elementi erano trattati, variava a seconda dello scopo, dell'indole, dei gusti letterari dell'apologista, e del carattere generale dell'epoca, a cui egli apparteneva. Essi tuttavia non raggiungevano quasi mai un ugual grado di sviluppo, ma precisamente l'elemento polemico preponderava il più delle volte sull'elemento dottrinale.

Nella parte negativa dell'apologetica, cioè in quella con cui si tentava di distruggere la religione avversaria, gli apologisti non erano, nè potevano essere, originali: già da gran tempo Senofane aveva dato un colpo mortale all'antropomorfismo; da gran tempo Platone aveva messo in luce l'immoralità della teologia omerica; per lungo ordine d'anni le varie sette filosofiche si erano, con proverbiale accanimento, scagliate le une contro le altre, e una moltitudine di scritti spiritosi, mordaci, aggressivi, avevano messo in luce la contradizione tra i dogmi dei filosofi e la pratica della loro vita. Che altro avrebbero i Cristiani potuto aggiungere a tutti gli argomenti dei loro predecessori pagani? Vi attinsero quindi, senza scrupolo e senza critica, le armi affilate per la nuova lotta, e se le trasmisero d'uno in altro senza nemmeno curarsi di sopprimere o di modificare i particolari che non erano più in armonia con le condizioni di civiltà e di pensiero del proprio tempo. Comunque, resta però sempre il fatto che lo spirito, dal quale la polemica cristiana era animata, non può dirsi il medesimo di quello che informava le opere degli scrittori pagani, di cui la polemica cristiana servivasi come di fonte. Non si trattava più del conflitto tra favola mitologica e filosofia, tra setta e setta di filosofi, ma della lotta tra il politeismo e il monoteismo, tra la filosofia e la rivelazione: si potevano usare le stesse armi, ma era necessaria una tattica diversa. E poichè i pagani nutrivano un forte disprezzo per le Sacre Scritture, e tutta la loro dialettica era razionalistica e profana, anche gli apologisti, nella difesa del Cristianesimo, preferirono alle prove scritturali il metodo razionale e filosofico; tanto più che alcuni di essi, convertiti da poco dal paganesimo alla nuova religione, conoscevano meglio la filosofia di Platone che la teologia cristiana.

Quanto alla parte costruttiva, gli apologisti si diedero anzitutto cura di porre per fondamento della loro difesa la dottrina dell'unità di Dio. Trattano anche dei misteri della Trinità e del-

l'Incarnazione, ma in misura molto limitata, e a seconda del bisogno. Parimenti discutono, ad eccezione di Minucio, della dottrina di Gesù, della sua vita, della sua passione e morte, della sua risurrezione, ascensione e gloria. Svolgono la dottrina degli angeli buoni e cattivi, della risurrezione dei corpi, dell'immortalità dell'anima, del giudizio finale, e della vita eterna. Per dimostrare la verità del Cristianesimo, ne mettono anche e specialmente in rilievo gli alti pregi morali, fra cui primo il mirabile amore del prossimo. Affermano altresì che i vaticinî dei Profeti e delle Sibille si sono già in massima parte adempiuti, e da ciò deducono non soltanto la prova della loro derivazione divina, ma anche la garanzia del sicuro adempirsi, in un tempo più o meno lontano, di quei vaticinî che non si sono ancora avverati. Infine gli apologisti tengono a porre in evidenza il legame che esiste tra il Vecchio ed il Nuovo Testamento, per venire alla conclusione che il Cristianesimo non è affatto una religione giovane e nuova, dal momento che Mosè visse tanto tempo prima dei filosofi e dei poeti greci.

Ma i ragionamenti e le giustificazioni degli apologisti non impedirono che tra il 249 e il 303 scoppiassero sistematiche e furiose persecuzioni, sotto Decio, Valeriano e Diocleziano. Le prime due furono di breve durata, interrotte dalla fine tragica dei loro autori. Dopo la morte di Valeriano, Gallieno credette prudente di far la pace con la Chiesa, e pubblicò in suo favore i primi editti di tolleranza. Restituì ai Cristiani le loro chiese e i loro cimiteri, e li protesse contro le feroci rappresaglie dei pagani. Così la Chiesa non solo potè colmare i vuoti fatti nelle file della milizia di Cristo dalle ultime persecuzioni, ma nei quarant'anni che seguirono, fino al principio del IV secolo, estese e rafforzò il suo dominio. E quando Diocleziano, salito al trono, iniziò la grande opera di riorganizzazione dello Stato, sentì, più di qualunque altro dei suoi predecessori, il pericolo che derivava all'Impero dal nutrire nel proprio seno questa formidabile potenza a lui nemica. Di qui l'ultima, ma la più lunga e la più terribile delle persecuzioni, che scoppiò nel 303, per istigazione di Galerio, e in cui lo Stato romano adoperò tutte le sue forze, in Oriente e in Occidente, con tanto maggior impegno, in quanto essa doveva decidere della sovranità fra Cristianesimo e Paganesimo. Ma non ebbe alcun successo. Galerio, nel 311, dovette riconoscere la vittoria morale del Cristianesimo, ed emanare dal suo letto di morte un editto di tolleranza, con cui si permetteva ai Cristiani di adorare il loro Dio. Due anni

dopo, nel 313 dopo le vittorie di Costantino e di Licinio su Massenzio e Massimino, fu pubblicato a Milano il celebre editto che proclamava l'assoluta libertà di coscienza: ciascuno era libero di seguire la religione che voleva, libero di convertirsi al Cristianesimo; i beni confiscati dovevano essere restituiti alla Chiesa ed alle comunità cristiane.

Finalmente, dopo tre secoli di aspre lotte, di crudeli patimenti, di sanguinose torture, lo Stato romano si faceva spontaneamente propugnatore di quel principio di libertà religiosa che gli apologisti greci e latini non si erano mai stancati di reclamare per i Cristiani, in una società che permetteva la libera professione di tutti i culti, anche i più ridicoli e i più moralmente dannosi. Licinio tentò ancor una volta di rimettersi sulla via percorsa da Diocleziano; ma vinto, nel 323, da Costantino, il quale, favorendo gl'interessi della Chiesa e del clero, si era assicurato l'appoggio dei Cristiani, per meglio sodisfare le sue mire ambiziose, trascinò anche il paganesimo nella sua rovina. Da quel giorno la Chiesa di Cristo potè agitare liberamente, nella piena luce del sole, le insegne della vittoria; potè risanare le numerose e ancor sanguinanti ferite di cui era cosparso il suo corpo, e con rinnovato vigore spingere più lontano le sue conquiste nel mondo.

CAPITOLO I.

LE ORIGINI. DIFFUSIONE DELLA LINGUA GRECA IN OCCIDENTE. LE PRIME TRADUZIONI LATINE DELLA BIBBIA.

BIBLIOGRAFIA.

I. Studi critici sulle prime versioni latine della Bibbia.

H. Roensch, *Die lat. Bibelübersetz. im christl. Afrika zur zeit des Augustinus*, in *Zeitschr. für hist. Theol.*, 37, 1867, pag. 606.

L. Ziegler, *Die lat. Bibelübersetz. vor Hieron. und die Itala des Augustinus*, München, 1879.

J. Haussleiter, *Die Bibel der Donatisten*, in *Theol. Literaturzeitung*, 9, 1884, pag. 97.

P. de Lagarde, *Probe einer neuen Ausgabe der lat. Uebersetz. des alten Testaments*, Göttingen, 1885.

P. Corssen, *Epistulam ad Galatas ad fidem optimorum codicum Vulgatae recognovit et prolegom. intruxit, Vulgatam cum antiquioribus versionibus comparavit*, Berlin, 1885.

H. Ehrensberger, *Psalterium vetus und die Psalterien des hl. Hieron. Ps.* 1-17, Tauberbischofsheim, 1887.

Th. Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, I, 1, Erlangen, 1888, pag. 31.

F. Zimmer, *Ein Blick in die Entwicklungsgesch. der Itala*, in *Theol. Stud. und Kritiken*, 62, 1889, pag. 331.

H. Sincke, *Studien zur Itala*, (Progr.) Breslau, 1889.

J. Haussleiter, *Die lat. Apokalypse der alten afrikan. Kirche*, Leipzig und Erlangen, 1891 (*Forsch. zur Gesch. des neutestam. Kanons*, 4).

P. Corssen, *Der Cyprian. Text der Acta Apost.*, Berlin, 1892.

J. Zycha, *Bemerkungen zur Italafrage* (*Eranos Windob., Wien*, 1893, pag. 177).

E. Woelfflin, *Neue Bruchstücke der Freisinger Itala*, in *Münchener Sitzungsber.*, 1893, pag. 253.

F. C. Burkitt, *The old latin and the Itala with an appendix containing the text of the Gallen palimpsest of Jeremiah*, Cambridge, 1896 (*Texts and Studies*, 4, 3).

H. Herkenne, *De veteris Latinae Ecclesiastici capitibus* I-XLIII (Diss.), Münster, Leipzig, 1897.

P. Corssen, in *Bursians Jahresber.* 101, 2, 1899, pag. 1.

H. A. A. Kennedy, *Latin versions*, in *Diction. of the Bible* ed. by J. Hastings, 3, 1900, pag. 47.

J. Heidenreich, *Der neutest. Text bei Cyprian verglichen mit dem Vulgata-Text, eine textkrit. Unters. zu den hl. Schriften des Neuen Testam.*, Bamberg., 1900.

C. H. Turner, *Notes on the old Latin version of the Bible*, in *Journ. of theol. Stud.*, 2, 1901, pag. 600.

Monceaux, *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, I, Paris, 1901, pagg. 97-173 : *La Bible latine en Afrique.*

W. O. E. Oesterley, *Studies in the greek and latin versions of the book of Amos*, Cambridge, 1902.

G. Hoberg, *Die älteste lat. Uebers. des Buches Baruch, zum erstenmal herausgegeben*, Freiburg, 1902 [2].

Herm. v. Soden, *Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, Berlin, 1902-1910, pagg. 1544, 1798, 1883, 2007, 2084.

W. O. E. Oesterley, *The old latin texts of the minor prophets*, in *Journ. of theol. Stud.*, 5, 1904, pagg. 76, 242, 378, 570.

Hans V. Soden, *Das Lat. N. T. in Afrika zur zeit Cyprians*, Leipzig, 1909, (*Texte und Unters.*, 33).

D. de Bruyne, *Quelques documents nouveaux pour l'hist. du texte africain des Evangiles*, in *Revue bénéd.*, 21, 1910, pagg. 273, 433.

A. Jülicher, *Kritische Analyse der latein. Uebersetz. der Apostelgesch.*, in *Zeitschr. für neutest. Wiss.*, 15, 1914, pag. 163.

H. J. Vogels, *Unters. zur Gesch. des latein. Apokalypse uebers.*, Düsseldorf, 1920.

E. Diehl, *Zur textgesch. des latein. Paulus*, in *Zeitschr. für neutest. Wiss.*, 20, 1921, pag. 97.

P. Capelle, *Le texte du psautier latin en Afrique*, Roma, 1913.

— *L'élément africain dans le psalterium Casinense*, in *Revue bénéd.*, 1921, pagg. 113-131.

II. Ricerche linguistiche e grammaticali.

H. Roensch, *Itala und Vulgata, das Sprachidiom der urchristl. Itala und der kathol. Vulgata*, Marburg und Leipzig, 1869, 1875[2].

— *Collectanea philologica*, Bremen, 1891 (riunisce vari studi dell'autore, sparsi in numerosi periodici, sull'argomento della lingua e dello stile nelle antiche versioni bibliche).

G. Koffmane, *Gesch. der Kirchenlateins bis auf Augustin und Hieron.*, Breslau, 1879, 1881.

H. Linke, *Studien zur Itala*, (Progr), Breslau, 1889, pag. 28.

E. Ehrlich, *Beiträge zur Latinität der Itala*, (Progr. Rochlitz), 1895.

— *Quae sit Italae, quae dicitur, verborum tenacitas*, (Diss.) Leipzig, 1898.

III. Manoscritti ed edizioni delle antiche versioni della Bibbia.

I padri benedettini Bianchini e Sabatier raccolsero in opere di fondamentale importanza i materiali provenienti dai manoscritti conosciuti al tempo loro : G. Bianchini (Ios. Blanchinus), *Vindiciae canonic. Scripturarum vulgatae latinae editionis*, Roma, 1740, ed *Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae seu veteris Italicae* etc. Roma, 1749, 2 parti in 4 voll., riprodotti in Migne, *Patr.*

Lat., 12 : P. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae sive vetus italica*, 3 voll., Reims, 1743-49 ; Paris[2], 1749-51. I manoscritti usati dal Sabatier e dal Bianchini sono raccolti in ROENSCH, *Itala und Vulgata*.

Ma nei tempi moderni copiosissime sono state le scoperte di nuovi materiali manoscritti, e copiose anche le parziali edizioni di questo o quel libro delle Sacre Scritture. Di tutta la tradizione manoscritta sinora conosciuta, con la bibliografia relativa, puoi trovare ampie notizie in :

ROENSCH, *Itala und Vulgata*, Marburg und Leipzig, 1875[2], pag. 18.

TISCHENDORF, nella sua 7ª ediz. del Nuovo Testamento greco, pag. CCXLIII.

E. NESTLE, in *Realencycl. für prot. Theol.*, 3, 1893, pag. 28.

SCRIVENER, *A plain introduction to the criticism of the New Testament*, 2[4], 1894, cap. 3.

C. R. GREGORY, *Novum Testamentum graece* etc. ed. TISCHENDORF, 3[8], Leipzig, 1894, pag. 849, e *Textkritik des N. T.*, 2, Leipzig, 1902, pag. 594.

P. CORSSEN, *Bericht über die lat. Bibelübers.*, in *Bursians Jahresber.*, 101, 2, 1899, pag. 17.

PH. THIELMANN, *Bericht über das gesammelte handschriftliche Material zu einer kritischen Ausgabe der lat. Uebers. biblischer Bücher des A. T.*, in *Münchener Sitzungsber.*, 1899, Bd. 2, 2, pag. 205.

SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, III[3], München, 1922, pagg. 450-454.

Il gran numero dei documenti scoperti fa oggi vivamente sentire il bisogno di una nuova edizione del Sabatier. Il DENK la prepara in 3 grossi volumi di 1000 pagine ciascuno, più un volume contenente i *Prolegomena* e gl'*Indici*, e solo a causa della guerra la sua opera non è stata ancora pubblicata.

Le prime manifestazioni letterarie del pensiero cristiano in Occidente si ebbero solo verso la fine del II secolo, quando già la letteratura greca vantava una rigogliosa produzione di opere apologetiche in difesa del Cristianesimo contro le calunnie del volgo e le persecuzioni dello Stato. Questo fatto singolarissimo è facilmente spiegabile. All'epoca dell'Impero romano, una fitta rete di scambi commerciali manteneva in assidua e, direi quasi, giornaliera comunicazione i paesi dell'Oriente con quelli dell'Occidente. I porti di Brindisi, di Ostia e di Pozzuoli erano la meta ordinaria delle navi provenienti dalla Grecia, dal Mar Nero, dalla Siria, dall'Egitto, cariche di mercanzie d'ogni genere, le quali, trasportate a Roma, centro del traffico mondiale, venivano poi di là spedite in gran parte alla volta della Gallia, della Spagna e dell'Africa. E naturalmente con le derrate i commercianti levantini portavano anche tutte le loro varie e molteplici forme della civiltà orientale, le idee, le credenze religiose, le cerimonie del culto, la lingua. Mai come nei primi secoli dell'Impero si provò quanta forza di verità racchiudessero le famose parole d'Orazio: *Graecia capta ferum victorem cepit*. La Grecia infatti aveva così bene conquistato il mondo romano, che non v'era città di qualche importanza dove non si parlasse correntemente la lingua d'Omero, divenuta pertanto un

idioma Mediterraneo. A Roma grecizzavano un po' tutti, uomini e donne. Ma c'era però chi non sapeva rassegnarsi a tollerare codesta turpe contaminazione della lingua e dei costumi patrii. Giovenale, per esempio, nella satira III, immagina che Umbricio, suo vecchio amico, dichiari di voler andar via da Roma, per parecchi motivi, tra cui principale quello di non poter vivere, disprezzato, lui romano, fra la turba di avventurieri greci, ormai padroni di Roma. « Io non posso, o Quiriti, — esclama Umbricio — sopportare una Roma greca; sebbene quanto piccola non è la parte che occupa in questa feccia l'elemento propriamente acheo? È già un pezzo che il siriaco Oronte scarica le sue acque nel Tevere, trasportandovi la lingua, i costumi, le cetre dalle corde oblique, i sonatori di flauto, i timpani nazionali, e le ragazze costrette a far mercato di sè presso il Circo. Andateci pure voialtri, a cui piacciono le meretrici forestiere con la mitra variopinta! O Quirino, quel tanghero di tuo figlio usa i *trechedipna*, e porta i *niceteria* al collo unto di *cerôma*. Questi abbandona l'alta Sicione; quegli, Amìdone; un altro, Andro; un altro, Samo; quell'altro, Tralle o Alabanda, e tutti marciano alla volta dell'Esquilino o del colle che dai vimini ha ricevuto il il suo nome, per ficcarsi nelle grandi famiglie, e poi diventarne l'anima ed i padroni. Pronto ingegno, audacia sfrontata, facile parlantina, più impetuosa di quella d'Iseo. Dimmi, che cosa credi tu che sia un Greco? Egli porta qui fra noi con la sua persona un uomo capace di fare qualunque cosa tu voglia: grammatico, retore, geometra, pittore, bagnaiolo, augure, funambolo, medico, mago; tutto sa un grecuzzo affamato. E se tu gliel'ordini, andrà persino in cielo. A farla breve, Dedalo, che s'attaccò le penne, non era nè Mauro, nè Sarmata, nè Trace, ma nato nel cuore d'Atene. E non debbo io fuggir lontano da codesta gente vestita di porpora? E lascerò che nei contratti apponga, prima di me, il sigillo, e a tavola si adagi in un posto migliore del mio, quel farabutto,che il vento spinse verso Roma con balle di prugne e fichi secchi? Dunque nulla più mi giova l'aver respirato, negli anni della mia infanzia, l'aria dell'Aventino, e l'essermi nutrito di ulive della Sabina? » (1) Era, insomma, una vera e propria invasione di Orientali. E sentivasi parlar greco dovunque: anche le donne — e contro di loro lo stesso Giovenale faceva perciò sibilare il flagello della sua satira amarissima (2) — infioravano di locuzioni greche il loro discorso, come certe dame italiane d'oggigiorno amano infiorarlo

(1) Iuvenal., *Sat.*, III, 60 sgg.
(2) Iuvenal., *Sat.*, VI, 184-199.

di locuzioni francesi. Epigrammi, motteggi, scherzi di parole con doppio senso, a derisione degl'imperatori, correvano, in greco, sulla bocca di tutti; e Svetonio ce ne ha conservato una copiosa raccolta. Nè soltanto a Roma, ma anche nell'Africa del Nord, specialmente nelle città della costa (Adrumeto, Cartagine, Oea, Leptis maior, ecc.), come attestano le numerose iscrizioni [1], e nella Gallia meridionale, come si ricava da Girolamo [2], era diffusissima la lingua greca. I letterati, i filosofi, persino gl'imperatori, la parlavano e la scrivevano. Nerone [3], Claudio [4], Adriano [5], sono famosi per la loro mania dell'ellenismo; e Marco Aurelio scrisse in greco i suoi *Ricordi* [6]. Favorino, nato nella Gallia, ad Arles, fra il 70 e l'80 dell'era nostra, tenne a Roma una serie di conferenze in lingua greca, come fece più tardi Apuleio a Cartagine [7], e per le sue opere greche salì a grandissima rinomanza e conseguì sommi onori [8]. Di Svetonio possediamo il titolo di una dozzina di opuscoli greci su argomenti vari di storia, d'archeologia e di letteratura [9]. Eliano, nato a Preneste, nelle vicinanze di Roma, scrisse in greco i suoi libri, e parlava l'attico come un vero ateniese [10]. Il filosofo stoico Cornuto, nativo di *Leptis*, in Africa, e maestro di Persio e di Lucano, compose in latino le sue opere di grammatica, ma in greco quelle di filosofia [11]. Ed altri innumerevoli esempi potrebbero ancora citarsi! Non dobbiamo pertanto meravigliarci, se il Cristianesimo, reclutando da principio i suoi proseliti fra elementi giudaici e pagani di parlata

[1] Cfr. Toutain, *Les Cités rom. de la Tunisie*, Paris, 1896, pag. 200; Audollent, *Carthage romaine*, Paris, 1904, pag. 701; Thieling, *Der Hellenismus in Kleinafrica*, Leipzig-Berlin, 1911, pag. 30 sg.; 43 sg.; 48 sg.

[2] Hieron., *Comm. in Ep. ad Galat.* II, praef.: *Quod et Graece loquantur et Latine et Gallice.* Vedi Lecrivain, *Les Grecs dans le Sud de la Gaule*, in *Bull. de la Soc. archéol. du Midi de la France*, 1907, pagg. 30-34. Cfr. anche Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons*, 1, 1, pagg. 45-47.

[3] Sueton., *Nero*, 23; 38; 40; 46; 49.

[4] Sueton., *Claud.*, 40; 42; 43.

[5] Cfr. Renan, *Origines du Chr.*, VI, 34 sgg. Di Adriano possediamo parecchie poesie greche (*Anth. Pal.*, VI, 332; VII, 674; IX, 17; IX, 137; IX, 387; Keibel, *Epigr. gr.*, n° 811; 888ª; 1089).

[6] Vedi U. Moricca, *I ricordi di Marco Aurelio. Nuova traduzione con la vita dell'imperatore e note illustrative* ecc., Torino, G. Chiantore, 1923, pag. 54 e sg.

[7] *Florid.*, IV, 18. Sull'uso del greco in Africa vedi *Apolog.*, 10; 87; 98.

[8] Croiset, *Histoire de la littér. grecque*, Paris, 1901, V, pagg. 539-542.

[9] Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, III, 3, *München*, 1922, pag. 58 sgg.

[10] Philostr., *Vit. Sophist.*, II, 31, 1 (pag. 123, 3 Kayser).

[11] Croiset, *Hist. de la litt. grecque*, V, pag. 418.

greca, abbia usato anch'esso largamente quella lingua come mezzo di propaganda. A Roma, i primi gruppi cristiani si espressero in greco [1], e in greco pure li esortò l'apostolo Paolo ed Ignazio di Antiochia. I principali opuscoli di contenuto cristiano, scritti a Roma nel II secolo, come la lettera di Clemente alla Chiesa di Corinto, il *Pastore* di Erma, il *Dialogo* di Caio col montanista Proclo, furono composti in greco. Giustino, nato in Oriente, e vissuto lungamente a Roma, dove aprì una scuola e conseguì da ultimo la corona del martirio, scrisse anch'egli in greco le sue *Apologie*. A Cartagine, il pittore Ermogene, che doveva essere poi confutato da Tertulliano, adoperò molto probabilmente l'idioma greco, nel comporre la sua opera sull'eternità della materia [2]. E Tertulliano stesso compose in greco il *De ecstasi*, e diede alla luce una prima redazione greca del *De virginibus velandis*, del *De spectaculis*, e del *De baptismo*. Anche del greco si servirono, verso il 177, i Cristiani di Vienna e di Lione nell'inviare ai fratelli d'Asia e di Frigia la relazione del martirio di Santo, di Blandina e degli altri loro compagni [3].

Il grande trattato d'Ireneo, vescovo di Lione, contro le eresie; gli scritti del presbitero romano Ippolito, vissuto al principio del III secolo, e perfino le iscrizioni scolpite sulle tombe dei papi Fabiano, Lucio, Eutichiano furono redatte in greco [4].

Da quanto siam venuti fin qui esponendo, possiamo dunque senza difficoltà comprendere che, se le prime produzioni cristiane in lingua latina cominciarono a fiorire molto tardi, e precisamente più d'un secolo e mezzo dopo la predicazione di Cristo, ciò fu dovuto alla grande diffusione dell'idioma greco in tutte le regioni bagnate dal Mediterraneo.

La letteratura latina cristiana comincia con le traduzioni, come con traduzioni od imitazioni di scritture greche cominciò la letteratura latina profana.

Abbiamo dimostrato che il greco era lingua internazionale e cosmopolitica per eccellenza; abbiamo detto inoltre che specialmente in Roma, al tempo d'Augusto, il Cristianesimo fece le sue prime conquiste fra elementi giudaici e pagani di parlata greca.

(1) Cfr. Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, 3 (Christiania, 1875), pagg. 267-466.
(2) Zahn, *Gesch. d. neut. Kanons*, I, 1, 49.
(3) Euseb., *Hist. eccles.*, V, 1, 20; cfr. *ibid.*, V, 1, 44.
(4) De Rossi, *Roma sotterranea*, II, (1867), pag. 236.

Naturalmente questi primitivi nuclei cristiani non provavano nessuna difficoltà a leggere, nell'originale greco, i libri del Nuovo Testamento, e, nella versione greca dei Settanta, quelli dell'Antico. Le difficoltà invece cominciarono a sentirsi, quando, allargandosi sempre più, a Roma e nelle province, la cerchia delle conquiste della nuova fede, entrarono a far parte delle comunità cristiane membri che conoscevano poco, o ignoravano affatto la lingua greca. Come si poteva lasciar costoro nell'ignoranza del contenuto dei testi biblici, di quei testi che avevano tanta parte nella vita dei fedeli, ed erano oggetto di continue letture, in privato ed in pubblico? (1) La stessa necessità, che doveva provocare, in luoghi ed in epoche diverse, la redazione di traduzioni della Bibbia in siriaco, in copto, in arabo, in armeno, e in altre lingue ancora, provocò quella delle traduzioni in latino. Si tradussero quindi, per primi, i libri del Nuovo Testamento, e poi, allorchè fu dato stabile fondamento alla dottrina che l'antica Legge era l'introduzione e il simbolo della nuova, i libri stessi dei Giudei (2).

Le origini della Bibbia latina sono oscurissime. Agostino non ne era certamente informato meglio di noi. « Si possono contare — egli dice — quelli che tradussero le Scritture dall'ebraico in greco, ma non può in nessun modo calcolarsi il numero dei traduttori latini. Infatti, *nei primi tempi della fede,* un qualsiasi individuo, a cui fosse capitato fra le mani un codice greco, e che s'illudesse di possedere qualche conoscenza dell'una e dell'altra lingua, osava mettersi a tradurlo » (3). Ma quali sono precisamente i *prima fidei tempora*, di cui parla Agostino? Non tutti i critici oggi si trovano d'accordo nell'ammettere che, alla fine del II secolo, Tertulliano avesse a sua disposizione una o più versioni latine, parziali o complete, della Bibbia. Eppure gli argomenti abbondano in favore di questa opinione. Tertulliano si riferisce chiaramente al greco, tutte le volte che prende a discutere e a contestare la tale o la tal altra interpretazione generalmente accettata dalla Chiesa di Cartagine; e corregge, secondo il greco, alcuni luoghi della Ge-

(1) Cfr. Duchesne, *Orig. du culte chrétien,* Paris, 1898, pag. 106; Harnack, *Ueber den privaten Gebrauch der h. Schriften in der alten Kirche* (*Beitr. z. Einl. in d. Neue Test.,* VIII [1912]).

(2) Sulla letteratura delle traduzioni nell'antichità cristiana, vedi Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litter.,* I, pag. 883 sgg.

(3) Augustin., *De doctr. christ.,* II, 11, 16 (Migne, P. L., XXXIV, 43): *Qui enim Scripturas ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt, Latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex Graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari.*

nesi (1), degli Evangeli (2), e della prima lettera ai Corinzi (3). Questi esempi dimostrano che Tertulliano non solo traduceva le sue citazioni dall'originale greco, ma che anche teneva sotto gli occhi alcune traduzioni latine (4). Sicchè possiam dire che molto probabilmente le prime traduzioni furono fatte nel corso del II secolo. Dove e da chi? Ecco due domande, a cui nessuno sarà in grado di rispondere, prima che siano stati condotti a termine i lavori di pubblicazione metodica, di analisi critica, e di collazione rigorosa di tutte le antiche versioni bibliche. Dai più intanto — e forse non a torto — si crede che la Bibbia latina si sia formata in Africa prima che a Roma. Comunque, è da notare che le prime traduzioni latine non sono da paragonarsi con i grandi lavori dei successivi traduttori, perchè esse non erano l'opera di un dotto che traduceva integralmente dall'originale, ma venivano eseguite a poco a poco e, dirò così, frammentariamente, per sodisfare ai bisogni del culto, il quale esigeva la lettura e la spiegazione della Bibbia. Per diecine d'anni la Bibbia greca rimase l'unico vero testo, dal quale si traduceva il brano destinato ad esser letto: ma più che tradurre, si parafrasava. Ciò posto, è naturale supporre che, per comodità, queste traduzioni, ora fedeli ed ora libere, si scrivessero dapprima tra le righe, oppure sul margine, dei manoscritti biblici contenenti il testo greco, e poi col tempo si completassero, si migliorassero, si raccogliessero in manoscritti latini a sè stanti. Si comprende facilmente che, di questo passo, in capo a un certo numero di anni, si ebbe una innumerevole congerie di traduzioni. E poichè un'intera traduzione della Bibbia era impresa così ardua da non poter essere affrontata da molti nella stesso tempo — almeno dai fedeli di una medesima comunità —, ma era piuttosto compiuta in alcuni centri, e poi accolta dalle Chiese circonvicine, avveniva che le traduzioni parziali, già da queste possedute per gli usi del culto, s'intrecciassero e s'integrassero nel modo più vario con tutto il resto della versione accolta dal di fuori, e che quindi, se non l'intera Bibbia, almeno i brani letti nelle singole Chiese avessero una straordinaria varietà. Di qui la necessità, sentita ben presto un po' dappertutto, di un'opera di revisione e di uni-

(1) Tertull., *Advers. Marcion.*, II, 9.
(2) Tertull., *Advers. Marcion.*, IV, 14.
(3) Tertull., *De monogam.*, 11.
(4) Vedi, su ciò, P. de Labriolle, in *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes*, IV (1914), 210 sgg. Cfr. anche Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, I, pag. 109 sg.

ficazione, anche perchè la molteplicità delle traduzioni rendeva incerta l'interpretazione dei testi biblici, e acuiva sempre più le divergenze fra le traduzioni latine e gli originali greci. Quest'opera di unificazione culmina con la Volgata di Girolamo. Ma, prima della grande revisione geronimiana, ce ne furono molte altre, che l'odierna indagine scientifica è riuscita a caratterizzare e a distribuire in vari gruppi o famiglie. Per quel che concerne il Nuovo Testamento, si ammette ormai generalmente l'esistenza di tre gruppi: 1° i testi detti « africani », cioè quelli che presentano caratteri di stretta affinità con le citazioni di Cipriano e di altri scrittori d'Africa; 2° i testi detti « europei », cioè quelli usati nell'Europa occidentale fin quasi al tempo di Costantino; 3° i testi detti « italici », cioè quelli provenienti da una o più revisioni dei testi precedenti, fatte in Italia nella seconda metà del IV secolo [1]. Per quel che si riferisce al Vecchio Testamento, sebbene il lavoro di classificazione metodica e critica non sia ancora molto progredito in questo campo, tuttavia non è difficile distinguere sin d'ora due gruppi fondamentali: 1° un gruppo primitivo, anteriore al IV secolo, rappresentato specialmente dalle citazioni degli autori africani; 2° un gruppo del IV secolo, gruppo di testi riveduti, corrispondente press'a poco al gruppo « italico » del Nuovo Testamento [2].

Il gruppo dei testi « africani », che si ricostruisce con le numerose citazioni di Cipriano, con le citazioni affini di altri scrittori d'Africa, e col testo dato dai manoscritti *k* ed *e*, per gli Evangeli, ed *h*, per gli Atti degli Apostoli, per le lettere cattoliche e per l'Apocalissi [3], suol essere designato col nome di *Afra* (scil. *versio*). L'*Afra* si distingue da tutti i testi pregeronimiani, ed usa un vocabolario tutto suo proprio [4].

(1) È il sistema di Westcott e Hort, oggi universalmente accettato e seguito. Cfr. Hort, *The New Testament in greek*, II, pag. 78 sgg.; Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts*, Oxford, 1883-1888; Wordsworth and White, *Novum Testamentum latine*, Oxford, 1889-1893.

(2) Cfr. Berger, *Histoire de la Vulgate* etc., pag. 6; *Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament*, in *Notices et Extraits*, XXXIV, 2, 1895, pag. 119; Thielmann, *Sitzungsb. der Akad. der Wiss. zu München*, 1899.

(3) I manoscritti dell'*Itala* contenenti i libri del Nuovo Testamento si sogliono indicare con le lettere minuscole dell'alfabeto latino. Cfr. Schanz, *Gesch. der röm. Lit.*, III[3], pag. 452 sg.

(4) Ciò risulta chiaro dai seguenti esempi:

grec.	afr.	eur.-vulg.
ἀγάπε	*agapè*	*caritas, dilectio*
ἀσφάλεια	*firmitas*	*diligentia, veritas, securitas*

Le versioni del gruppo « italico » sono invece indicate col nome di *Itala*, cioè con lo stesso nome con cui le indicò Agostino, in quel luogo del suo trattato sulla *Dottrina Cristiana* dove si legge: « Fra le traduzioni, bisogna preferir l'*Itala* a tutte le altre, per la sua maggior fedeltà non disgiunta da perspicuità di pensiero » (1).

Questo passo fu variamente interpretato dai dotti. Per un certo tempo il nome di *Itala* era servito a designare il complesso delle versioni o delle revisioni anteriori alla Volgata. Poi venne il Burkitt, il quale credette di poter dimostrare che l'*Itala* è da identificarsi con la traduzione stessa di Girolamo (2). Ma tale ipotesi non fu accolta con favore. La maggior parte dei critici sembra oggi piuttosto propendere ad indicare col nome di *Itala* la più importante di quelle recensioni « italiche » del IV secolo, di cui appaiono tracce notevoli nelle opere di Ambrogio e negli scrittori italiani contemporanei del vescovo milanese. Verso la fine del IV secolo, per *Italia* s'intendeva la « diocesi d'Italia », vale a dire la parte settentrionale della penisola, la circoscrizione politica di cui Milano era la capitale. A quell'epoca, l'*Itala*, di cui parla

βαπτίζειν	*tinguere*	*baptizare*
εὐαγγελίζειν	*benenuntiare*	*evangelizare*
κατά	*cata*	*secundum*
κλαυθμός	*ploratio*	*fletus*
μακάριος	*felix*	*beatus*
πλησίον σοῦ	*proximus tibi*	*proximus tuus*
τάχιον	*velocius*	*citius*

Cfr. von Soden, *Das latein. Neue Testament* etc., in *Texte u. Untersuch.*, 33 (Leipzig, 1909), pag. 325 sg.

(1) Augustin., *De doctrin. christ.*, II, 15 : *In ipsis autem interpretationibus, Itala ceteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.* Il Bentley, invece di *Itala ceteris praeferatur, nam* etc., scrive *illa ceteris praeferatur, quae* etc. La proposta, accolta dal Corssen (*Die vermeintliche « Itala » und die Bibelübersetzung des Hieronymus*, in *Jahrb. für protest. Theol.*, 7 (1881), pag. 507), ma ormai del tutto abbandonata dai critici, è filologicamente inaccettabile ; poichè, oltre al fatto che il doppio mutamento manca di ogni probabilità esteriore, è pure da considerare che il *nam* è difeso dal trascrittore Isidoro (*Etym.*, 6, 4, 2). Nè vale d'altra parte l'obiezione che l'uso della lingua richieda *Italica*, in luogo di *Itala;* poichè *Italus* e *Italicus* scrivono indifferentemente, per esempio, Sidonio, Jordanes, e le iscrizioni dei tempi posteriori (CIL, X, 1146). E in Plinio leggiamo : *Italum mare* (*Nat. hist.*, 3, 54) ; in Arnobio : *res Italas* (*Adv. nat.*, 2, 73) ; in Agostino : *Italae gentes* (*De civit. dei*, 3, 26), *pecudum Italarum* (*Quaest. in gen.*, 95), *montes vel Africanos vel Italos* (*Contra Julian. Pelag.*, 6, 7), *oleam non Africanam, non Italam* (*ibid.*).

(2) Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, 1896, pag. 60 sgg. Cfr. Mercati, *Rivista bibliografica italiana*, 1896, pag. 261 sgg. ; Lejay, *Revue critique*, 1897, II, pag. 205 ; Monceaux, *Hist. litt.* etc., I, pag. 139, nota 2.

Agostino, doveva essere la revisione usata nella diocesi d'Italia e probabilmente fatta a Milano sotto la direzione di Ambrogio.

Quanto ai testi che si è convenuto di chiamare « europei », non è chiaro se essi costituiscono un tipo unico, oppure se constano di tipi diversi che confluirono in uno. Le ricerche in questo campo sono difficili per molte ragioni. In primo luogo, i nostri manoscritti sono tutti più recenti della Volgata, la quale esercitò sopra di essi una grandissima influenza, non sempre tuttavia controllabile, perchè quel che concorda con la Volgata in molti casi non è dovuto alla revisione geronimiana, ma deriva da testi anteriori. In secondo luogo, le varie forme influirono sempre, più o meno efficacemente, l'una sull'altra; di modo che avvennero incroci di varia specie. Anche l'*Afra* influì sui testi europei — tant'è vero che alcuni critici vorrebbero vedere in tali testi il risultato di una serie di degradazioni, di alterazioni o di correzioni dei testi africani —; e i testi europei a loro volta influirono sulla tradizione dell'*Afra*.

I manoscritti *e* e *h*, per esempio, confrontati con i manoscritti *k* e con le citazioni di Cipriano, presentano l'*Afra* in una forma assai meno pura, e la sua storia del IV e del V secolo la mostra fortemente europeizzata.

Quando la Chiesa, dopo Costantino, sentì più che mai il bisogno di accingersi a un lavoro sistematico di organizzazione interna e disciplinare, è facile supporre che una delle sue cure principali sia stata quella di una revisione accurata e completa dei libri santi, i quali, come vedemmo; nel volger del tempo venivano sempre più deturpati e guastati o dal capriccio dei traduttori, o dalla malizia degli eretici, o dall'inesperienza dei copisti. Ricordammo di sopra che nel corso del quarto secolo non mancarono qua e là tentativi di revisione, di cui oggi si notano rare tracce in Vittorino, e forse anche in Optato. Ma la grande revisione, durata più che vent'anni, fu quella, intrapresa, verso il 382, da Girolamo, a preghiera del papa Damaso.

Nel lavoro geronimiano si possono distinguere nettamente tre periodi diversi [1]. Girolamo cominciò con i libri che più degli altri avevano sofferto del lungo lavorio dei secoli: il Nuovo Testamento e il Salterio. Confrontò i vari manoscritti degli Evangeli latini, vale a dire i testi delle versioni italiche, con i più antichi codici greci, limitandosi a modificare l'Itala solo nei casi in

[1] Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, 1895, pag. 79 sgg. Vedi anche U. Moricca, *S. Girolamo*, Milano, « *Vita e Pensiero* », vol. I, pag. 25 sg.; 45 sgg.

cui la corruttela del testo avesse prodotto veri e gravi errori di senso, e conservando in tutto il resto la forma tradizionale (1).

Nello stesso tempo pose mano ad una rapida revisione del Salterio sul testo greco dei Settanta (2); revisione conosciuta col nome di *Psalterium Romanum* e usata ancor oggi, a Roma, nella basilica di San Pietro per l'ufficio. Verso il 387, subito dopo la sua andata a Betlem, Girolamo, a cui parve insufficiente, almeno per il Vecchio Testamento, il metodo da lui fino allora seguito, si diede a rivedere il testo del Vecchio Testamento, cominciando dal Salterio, secondo le *Esaple* di Origene da lui ritrovate in Cesarea. Ma di questa seconda recensione è conservato solamente il libro di Giobbe e il nuovo testo dei salmi, detto *Psalterium Gallicanum*, compreso tuttora nelle nostre versioni della Volgata e introdotto nel Breviario e nel Messale da Papa Pio V. Verso il 390, Girolamo cambiò ancor una volta sistema: rinunziò all'idea di seguire il greco d'Origene, e risolvette di tradurre il Vecchio Testamento dal testo originale ebraico ed aramaico. Cominciò, per la terza volta, dai salmi: si ebbe così un nuovo Salterio, detto *Psalterium iuxta Hebraeos*, il più esatto dei tre, ma che non fu mai adottato dalla Chiesa. Vennero poi alla luce, separatamente o a gruppi, le versioni dei libri di Samuele, dei Re, dei sedici Profeti, del Pentateuco, di Giosuè, dei Giudici, di Ruth e di Ester, ecc. (3). Verso il 404, l'opera gigantesca poteva dirsi finalmente compiuta. Restava il compito, non lieve nè facile, di farla adottare da tutte le Chiese latine.

Della lotta sostenuta da Girolamo in difesa dell'opera propria risuona ancor oggi l'eco possente nei fierissimi attacchi delle prefazioni e nell'amaro tono della polemica con Agostino, della quale parleremo ampiamente a suo luogo (4).

Nonostante però la viva resistenza opposta dalla tradizione alla novità dell'opera geronimiana, questa non tardò a trionfare dei numerosi nemici. Sicchè la Volgata, diffusa da Roma in tutto il mondo, sostituì gli antichi testi. Non è quindi da meravigliare se la grande maggioranza dei nostri manoscritti riproduce con maggiore o minor purezza la Volgata. Pertanto la ricostruzione dei testi pregeronimiani è impresa oltremodo aspra e difficile. Per

(1) Hieron., *Praef. in quattuor Evang. ad Damasum* (Migne, *P. L.*, XXIX, 525). Vedila tradotta in U. Moricca, *San Girolamo*, vol. II, pag. 116 sgg.

(2) Hieron., *Praef. in libr. Psalm.* (Migne, XXIX, 121).

(3) Cfr. Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, München, 1914, IV, 1, pag. 453 sgg.

(4) Vedi intanto U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, «*Vita e Pensiero*», vol. II, pag. 122 sgg.

ottenerla, possiamo valerci di vari mezzi. Anzitutto, possediamo un gruppo di circa cinquanta manoscritti, dove si rinvengono forme più antiche. In secondo luogo, delle forme prevolgate possiamo raccogliere considerevoli frammenti nella tradizione patristica. Infatti i manoscritti dei Padri latini, i quali citavano la Bibbia nelle forme pregeronimiane, ci hanno tramandato queste citazioni nella forma in cui esse si trovavano redatte. Ma, d'altra parte, siccome la Volgata, essendo più nota agli amanuensi, vi faceva introdurre numerose variazioni, è ovvio che anche alla Volgata debba il critico rivolgere la sua attenzione, tanto più che l'opera geronimiana non vuol essere una nuova traduzione, ma solo una revisione delle forme più antiche. È da lungo tempo riconosciuto che Girolamo lavorava in modo assai diverso per i vari libri della Bibbia: egli stabilì, è vero, alcuni principî fondamentali, ma non li osservò mai fedelmente. Quindi è che la sua revisione non ha alcun carattere unitario, bensì una forma casuale, che varia da libro a libro e da versetto a versetto. Al critico dunque spetta l'ufficio di determinare quali traduzioni pose Girolamo a base della sua revisione. Che la principale fosse una di quelle appartenenti all'Itala, è oggi opinione comunemente accettata. Ma ad una precisa determinazione non si è ancora pervenuti. È però da sperare che i dotti, i quali attendono all'edizione critica della Volgata — gli editori di Oxford, per il Nuovo Testamento, e i membri della Commissione istituita da Pio X, per l'intera Bibbia — portino nuovo e splendido lume nell'oscurissima questione, la soluzione della quale è di straordinaria importanza, non solo per l'antichissima storia della Bibbia latina, ma anche per la storia della letteratura cristiana latina in genere, per la critica dei primitivi testi biblici, e per la storia della lingua latina.

Più antiche del più antico manoscritto greco della Bibbia che ci sia stato conservato, le versioni pregeronimiane offrono larga materia ad osservazioni d'indole letteraria e filologica. Esse contribuirono potentemente alla formazione del pensiero, della lingua e dello stile degli scrittori cristiani, e fecero sentire la loro influenza in tutta la letteratura medievale e moderna. Quante pretese profezie messianiche si trovano citate negli scrittori del medioevo, delle quali non si vede traccia nè nel testo ebraico, nè in quello della Volgata, ma che invece debbono attribuirsi a false interpretazioni dei Settanta, perpetuate dai loro antichi traduttori latini! Quante parole, quante espressioni bibliche, quanti concetti passarono nella nostra lingua, attraverso alle opere dei commentatori medievali ed alle imitazioni dei nostri scrittori! Così, per

esempio, il modo di rappresentarci noi oggi il Bambino Gesù, nella grotta di Betlem, tra un bue ed un asino, deriva da una erronea interpretazione, data dagli autori del V secolo ad un passo di Habacuc (III, 2), che, tradotto dai Settanta « in mezzo a due animali », allude propriamente, secondo Teofilatto, ai due Cherubini, che stavano sopra il propiziatorio, il qual propiziatorio era figura di Cristo (1).

In una scrupolosa fedeltà sta la caratteristica che più colpisce, studiando questi antichissimi documenti dal punto di vista filologico e linguistico. È un fatto nuovo nella storia delle traduzioni latine. Cicerone, per esempio, che tradusse, com'è noto, i *Fenomeni* d'Arato, l'*Economico* di Senofonte, il *Protagora* ed il *Timeo* di Platone, e disseminò nei suoi trattati un gran numero di passi tradotti da Omero e dai tragici greci, non osservò sempre scrupolosamente le leggi della fedeltà, come noi l'intendiamo e come l'intendevano i traduttori della Bibbia. E, se pur qualche volta rendeva una parola greca con una sola parola latina (2), nella maggior parte dei casi raddoppiava l'espressione latina, o ricorreva addirittura a lunghe e pompose circonlocuzioni (3).

Ben altra via seguirono i redattori delle versioni latine della Bibbia. Dato il pofondo sentimento di riverenza che la Chiesa antichissima nutriva tanto per il greco degli Evangeli, quanto per il greco dei Settanta, e dato inoltre il valore giuridico dei libri della Sacra Scrittura in ogni controversia morale e dogmatica, è facile comprendere come fosse necessaria una traduzione la più fedele possibile dei testi dell'antica e della nuova Legge (4). Nè questa traduzione poteva essere redatta in uno stile troppo forbito ed

(1) Cfr. Gaston Paris, *Mélanges linguist.*, I, 60.

(2) Così, per esempio, ἀπειρία con *infinitio*; πρόληψις con *anticipatio*; φιλογύνεια con *mulierositas*.

(3) Esempi di espressione raddoppiata: *intelligentia et ratio* (νόησις); *genitorem et effectorem* (δημιουργόν); *fluens et tractus* (εἰρομένη [λέξις]). Esempi di circonlocuzione: *qui animo cernuntur et ratione intelleguntur animantes* (τὰ νοητὰ ζῶα); *quod est ad cultum deorum aptissimum* (τό θεοσεβέστατον); *genus quod in laudandis aut vituperandis hominibus ponitur* (ἐπιδεικτικόν γένος). Vedi altri esempi in Causeret, *Etude sur la langue de la rhét. et de la crit. litt. dans Cicéron*, Paris, 1886, pag. 13 sg.; Clavel, *De M. Tullio Cic. Graecorum interprete*, Paris, 1868, pag. 292; Atzert, *De Cic. interprete Graecorum*, Göttingen, 1908, pag. 6 sg. Cfr. anche Giacomo Giri, *Del tradurre presso i Latini*, Milano, D. Briola, 1889.

(4) Nell'*Adv. Marc.*, II, 9, Tertulliano nota con rammarico che gli eretici attribuiscono allo « Spirito » di Dio i peccati dell'uomo, appunto perchè si fondano sulla lezione *spiritus*, che alcuni traduttori, in *Genesi*, II, 7, sostituirono malamente alla parola *afflatus*.

aristocratico: anzitutto, per l'incapacità stessa dei traduttori; secondariamente, perchè il fine precipuo di chi affrontava l'impresa del tradurre, era di rendere accessibile il contenuto dei libri santi a coloro che ignoravano il greco. I traduttori dunque non mirarono ad altro che a trasportare nell'idioma latino le parole dell'originale con minuziosa e servile esattezza, deformando spesso la lingua della traduzione, falsando il meccanismo della frase, introducendovi termini strani, forme grammaticali e flessioni assolutamente contrarie all'indole del latino (1). Così entrarono nei dominii di questa lingua un'immensa quantità di ellenismi (2) e di ebraismi (3), ed anche la sintassi subì l'influenza della Bibbia greca (4).

Molte parole di schietta stampa latina furono costrette a prendere accezioni nuove (5), molte altre provennero dal latino volgare. Ma specialmente notevole è il predominio che in tutte le versioni bibliche esercitò questo latino volgare, col suo disprezzo del complicato giuoco delle flessioni, con le sue deformazioni analogiche, con le sue libertà, con le sue tendenze analitiche (6). Epperò non si deve durar fatica a comprendere come lo scrupolo della lettera, spinto fino all'assurdo, e la fisonomia popolareggiante, un po' barbara, dell'antica versione latina della Bibbia concorressero a formare un grande ostacolo al diffondersi del Cristianesimo presso le persone colte dell'Occidente. Qual ripugnanza dovevan provare nel leggere, per esempio, dei passi come questo (Baruch 2, 29): *Dicens: si non audieritis vocis meae, si sonos magnos hagminis iste avertatur in minima in gentibus, hubi dispergam ibi!* (7) Arnobio, retore di Sicca, trasformatosi subitamente da pagano per-

(1) Rönsch, *Itala und Vulgata*, pag. 4 sgg.; Ehrlich, *Quae sit Italae quae dicitur verborum tenacitas*, 1899.

(2) *Acedia, agonia, aporiari, apostata, apostolus, baptisma, blasphemia, catholicus, diabolus, diaconus, ecstasis, eremus, episcopus, eleemosyna, homilia, laicus, martyr, monacus, parabolari, scisma* ecc.

(3) *Cherubim, Rabbi, Hosanna, alleluia, gehenna, pascha, sabaoth* ecc. Cfr. Rönsch, *Itala und Vulgata*, pagg. 238-257; 434-454; Sittl, *Die lokalen Verschiedenheiten der latein. Sprache*, Erl., 1882, pagg. 92-120; P. de Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chrét.*, Paris, 1920, pag. 69 sg., note 4 e 5.

(4) Vedi De Labriolle, *l. cit.*

(5) *Devotio, aedificatio, transgressio, praevaricatio, remissio, vocatio, conversio, praedicatio, poenitentia, virtutes* (= miracoli), *tentator* (= il diavolo), *tingere* (= battezzare), *absolvere* (= assolvere) ecc.

(6) Cfr. Rönsch, *Itala und Vulgata*, pag. 8 sgg.; Sittl, *Die lokalen Verschiedenheiten der latein. Sprache*, pagg. 120-140.

(7) Cfr. G. Hoberg., *Die älteste lat. Uebersetzung des buches Baruch, zum erstenmal herausgegeben*, Freiburg² 1902. Nemmeno il testo greco, a dir vero, si raccomanda per la sua eleganza: Λέγων ἐὰν μὴ ἀκούσητε τῆς φωνῆς μου, εἰ μὴν ἡ

secutore in apologista del Cristianesimo, confessava, pur riferendo e confutando i giudizi degli avversari intorno alla Bibbia, che i testi sacri erano redatti « con termini popolari e dell'uso quotidiano » (1), in una lingua « triviale e sordida » (2), in una lingua « sparsa di barbarismi e di solecismi, contaminata e deformata da imperfezioni e da errori » (3). Anche Agostino ne rimase lungamente disgustato: da lui stesso sappiamo che tale disgusto fu una delle cause che ritardarono la sua conversione (4). Senonchè più tardi cambiò parere, e giustificò la lingua delle traduzioni allora in uso, allegando la necessità che esse avevano d'esser fedeli: « Il più delle volte — egli diceva —, per esprimere le cose, il linguaggio volgare è più utile di quel che non sia la correttezza del linguaggio letterario » (5). E, a dimostrazione di ciò, riportava parecchi esempi, tra cui l'uso irregolare del plurale *sanguines:* « Questo termine, tolto dall'uso volgare, serve qui ad evitare l'ambiguità e l'oscurità. Non così si esprimono i dotti, ma così sogliono parlare gl'ignoranti... I nostri traduttori ben si accorsero che in quel luogo (6) bisognava adoperare al plurale quella voce che, nel buon latino, è adoperata solamente al singolare. Perchè un dottore della religione, nel rivolgere la parola ad ignoranti, dovrebbe vergognarsi di dire *ossum*, invece di *os?* » (7) E fu appunto in grazia della forma volgare che la Bibbia fece le sue più numerose conquiste nella gran massa del popolo, preparando una larga e solida base alla vita, alla prosperità ed al trionfo del Cristianesimo. « Come la traduzione dei libri sacri — osserva benissimo il Mommsen — dalla lingua ebraica nella greca, e propriamente nell'idioma popolare delle più importanti comunità giudaiche fuori della Giudea, procurò al Giudaismo il suo

βόμβησις ἡ μηγάλη ἡ πολλὴ αὕτη ἀποστρέψει εἰς μικρὰν ἐν τοῖς ἔθνεσιν οὗ διασπερῶ αὐτοὺς ἐκεῖ.

(1) Arnob., *Advers. nation.*, I, 45 : *popularibus et cotidianis verbis.*

(2) Arnob., *Advers. nation.*, I, 58 : *Trivialis et sordidus sermo est.*

(3) Arnob., *Advers. nation.*, I, 59 : *Barbarismis, soloecismis obsitae sunt, inquit, res vestrae et vitiorum deformitate pollutae.* Cfr. le osservazioni di Sulpicio Severo e i motivi che lo indussero a comporre la sua *Chronica* (I, 1). È nota, del resto, la fama di incolti e di ignoranti, che i Cristiani avevano nella società latina (cfr. Min. Fel., *Octav.*, 5, 4; Lactant., *Div. inst.*, V, 1 sgg.; ecc.).

(4) Augustin., *Confess.*, III, 5; VI, 5.

(5) Augustin., *De doctr. christ.*, III, 3.

(6) Cioè *Psalm.*, XV, 4. Si noti, a questo proposito, che la lezione difesa da Agostino s'è conservata nella Volgata : « Non congregabo conventicula eorum de *sanguinibus* ».

(7) Augustin., *De doctr. christ.*, IV, 10.

posto universale; così pure fu d'importanza decisiva per il trapiantamento del Cristianesimo dal soggetto Oriente nel dominante Occidente, la traslazione delle sue scritture confessionali nella lingua di questo. E ciò tanto più, che anche questi libri furono tradotti, non nella lingua delle sfere colte dell'Occidente, la quale di buon'ora scomparve dalla vita comune e nel tempo dell'Impero s'apprendeva dappertutto soltanto scolasticamente, bensì in quel libero latino della vita ordinaria, che preparava già il tronco delle lingue romanze ed era abituale nelle grandi moltitudini. Se il Cristianesimo colla caduta dello Stato giudaico perdè la sua base nel Giudaismo, esso divenne la religione del mondo, in quanto incominciò a parlare nel gran regno mondiale la lingua generalmente adottata nell'Impero. E quegli anonimi, che dal secolo II latinizzarono le Scritture cristiane, fecero per quest'età la stessa cosa che oggi sulle orme di Lutero fanno le missioni bibliche, nelle proporzioni volute dall'allargato orizzonte dei popoli » (1).

(1) Mommsen. *Le provincie romane da Cesare a Diocleziano.* Traduzione dal tedesco di Ettore De Ruggiero, Roma, 1890, Parte II, pag. 642.

CAPITOLO II.

I PRIMI SCRITTORI DI LINGUA LATINA. IL PAPA VITTORE. IL SENATORE APOLLONIO. IL FRAMMENTO DEL MURATORI. GLI *ACTA MARTYRUM SCILLITANORUM*.

BIBLIOGRAFIA.

I. Il Papa Vittore.

C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel* 3, Christiania, 1875, pag. 413 sg.; 432-435.

A. Harnack, *Der pseudocypr. Traktat de aleatoribus*, Leipzig, 1889 (*Texte und Unters.*, 5, 1, pagg. 108-122).

A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.* I, Leipzig, 1893, pagg. 595-596.

A. Schoene, *Die Weltchronik des Eusebius*, Berlin, 1900, pagg. 181-201; 279 sg.

C. A. Bernoulli, *Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus*, Freiburg und Leipzig, 1895, pag. 255.

Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Litter.* I², Freiburg i. Br., 1913, pagg. 437-439.

Schanz, *Gesch. der Röm. Litter.* III³, München, 1922, pag. 272.

II. Il senatore Apollonio.

A. Harnack, *Der Prozess des Christen Apoll. vor dem praefectus praetorio Perennis und der römischen Senat*, in *Sitzungsber. der Kgl. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1893, pagg. 721-746.

R. Seeberg, *Das Martyrium des Apol.*, in *Neue Kirchl. Zeitschrift*, 4, 1893, pagg. 836-872.

A. Hilgenfeld, *Apoll. von Rom*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 37, 1894, pagg. 58-91.

Th. Mommsen, *Der Prozess des Christen Apoll. unter Commodus*, in *Sitzungsber. der Kgl. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1894, pagg. 497-503.

Klette, *Der Prozess und die Acta Apoll.*, Leipzig, 1897 (*Texte und Unters.*, XX, 2).

A. Hilgenfeld, *Die Apologie des Apoll. von Rom*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 41, 1898, pagg. 185-210.

A. Patin, *Apollonius Martyr, der Skoteinologe; ein Beitrag zu Heraklit und Euemerus*, in *Archiv für Gesch. der Philos.*, 12, 1899, pagg. 147-158.

O. Heine, *Die Apologie des Apollonius*, in *Deutsche evangelische Blätter*, 27, 1902, pagg. 97-108.

Max, Prinz von Sachsen, Herzog zu Sachsen, *Der heilige Märtyrer Apoll. von Rom. Eine hist.-Kritische Studie*, Mainz, 1903.

J. Geffcken, *Die Acta Apoll.*, in *Nachrichten der Kgl. Gesell. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl.*, 1904, pagg. 262-284.

C. Callewaert, *Questions de droit concernant le procès du martyr Apoll.*, in *Revue des questions hist.*, 77, 1905, pagg. 353-375.

Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl.. Litter.*, II², Freiburg, 1914, pagg. 678-682.

III. Il frammento del Muratori.

Hesse, *Das muratorische Fragment*, Giessen, 1873.

J. Sch. Steckhoven, *Het Fragment van Muratori*, Utrecht, 1877.

Harnack, *Das murat. Fragment und die Entstehung einer Sammlung apost.-kathol. Schriften*, in *Zeitschrift für. Kirghengesch.*, 3, 1879, pagg. 358-408.

Overbeck, *Zur Gesch. des Kanons*, Chemnitz, 1880, pag. 95.

Langen, *Gesch. der röm. Kirche bis zum Pontifikate Leos I*, Bonn, 1881, pag. 160.

J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers, I. S. Clement of Rom, II*, London, 1890, pag. 405 sgg.

Th. Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, 2, 1, 1890, pagg. 1-143 *Canon Muratorianus*.

G. Kuhn, *Das muratorische Fragment über die Bücher des Neuen Testaments, mit Einleitung und Erklärungen herausgegeben*, (Prämiirte Preisschrift) Zürich, 1892.

G. Koffmane-Kunitz, *Das ware Alter und die Herkunft des sog. Muratorischen Kanons*, in *Neue Jarhrbücher für deutsche Theol.*, 2, 1893, pagg. 163-223.

H. Achelis, *Zum Muratorischen Fragment*, in *Zeit. für wiss. Theol.*, 37, 1894, pagg. 223-232.

B. J. Westcott, *A general survey of the Canon of the New Testament*, Cambridge⁷, 1896, pag. 530.

Batiffol, *Les prétendues Odae in Scripturas de St Hippolyte*, in *Revue Biblique*, 5, 1896, pag. 268 sgg.

Zahn, *Kanon Muratori*, in *Realencycl. für prot. Theol.*, 9³, 1901, pagg. 796-806.

Belser, *Einleitung in das Neue Test.*, Freiburg. i Br., 1901, pag. 735.

H. Lietzmann, *Das murat. Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien*, Bonn, 1902. (*Kleine Texte für theol. Vorlesungen und Uebungen*).

Harnack, *Gesch. der altchristl. Liter.*, I, 1893, 646-647; II, 2, 1904, pagg. 330-333.

J. Chapman, *L'auteur du Canon Muratorien*, in *Revue bénédict.*, 21, 1904, pagg. 240-264.

J. Chapman, *Clement d'Alexandrie sur les Evangiles et encore le Fragment de Muratori, ibid.*, pagg. 369-374.

V. Bartlet, *Melito the autor of the Muratorian Canon*, in *The Expositor*, ser. 7, vol. 2, 1906, pagg. 210-224.

Th. H. Robinson, *The authorship of the Muratorian Canon*, in *The Expositor*, ser. 7, vol. 1, 1906, pagg. 481-495.

Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, II², Freiburg i. B., 1914, pagg. 610-612.

Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, III³, 1922, pagg. 457-458.

Edizioni del frammento del Muratori.

L. A. Muratori, *Antiquitates italicae medii aevi*, 3, Milano, 1740, pagg. 851-854. Un facsimile in S. P. Tregelles, *Canon Muratorianus. The earliest catalogue of the books of the New Testament*, Oxford, 1867.

E. S. Buchanan, *The Codex Muratorianus*, in *The Journal of Theol. Stud.*, 8, 1907, pagg. 537-545.

E. Preuschen, *Analecta* II (*Sammlung. ausgew. Quellenschr. zur Kirchen u. Dogmengeschichte*, 1, 8, 2), Tübingen, 1910, pag. 27.

H. Lietzmann, *Kleine Texte*, I², Bonn, 1908.

IV. Gli *Acta martyrum Scillitanorum*.

A. Ehrhard, *Die altchristl. Litt. und ihre Erforschung von* 1884-1900, in *Strassburger theol. Stud. Supplementbd.* 1. Freiburg. i. Br., 1900, pag. 580.

R. J. Neumann, *Der röm. Staat und die allgem. Kirche bis auf Diokletian*, I, Leipzig, 1890, pagg. 71-74; 284-286.

Th. Zahn, *Gesch. des neutest.-Kanons*, II, 2. Erlangen, 1892, pagg. 992-997: *Acta martyrum Scillitan.*

P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, Paris, 1901, pagg. 61-70: *Les Actes des Scillitains.*

P. Franchi dei Cavalieri, *Le reliquie dei martiri Scillitani*, in *Röm. Quartalschrift*, 17, 1903, pagg. 209-221.

Bardenhewer, *Gesch. der altchristl. Litt.*, II², Freiburg i. Br., 1914, pagg. 675-678.

Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, III³, München, 1922, pag. 439.

Edizioni.

Ruinart, *Acta primorum martyrum*, Amstelod., 1713², pagg. 84-89 (nella ristampa di Regensb., 1859, pag. 129) [Tre recensioni latine].

Acta Sanctorum, Jul., 4, Venet., 1748, pagg. 204-216.

B. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire Romain*, Paris, 1881, pag. 503.

B. Aubé, *Etude sur un nouveau texte des martyrs Scillitains*, Paris, 1881 [Le recensioni latine e la greca].

H. Usener, *Acta martyrum Scillitanorum graece edita* [*Index scholarum Bonnensium*, 1881].

Analecta Bollandiana, 8, 1889, pagg. 5-8 [Una nuova recensione latina].

J. A. Robinson, *The passion of S. Perpetua with an appendix, containing the original latin text of the Scillitan martyrdom* (*Texts and studies*, 1, 2), Cambridge, 1891, pagg. 104-121.

Analecta Bollandiana, 16, 1897, pagg. 64-65: *De passione martyrum Scillitanorum in Cod. Bruxellensi* 98-100.

Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, 1902, pagg. 22-27 [Testo originale latino e versione greca].

Rauschen, *Florilegium patristicum*, 3, Bonn, 1895, pag. 104.

Manoscritti.

Da un *Codex Augiensis* il Mabillon (*Vetera Analecta*, 4, Paris, 1685, pag. 155) trasse alcuni frammenti di un testo, che in un certo senso può ritenersi

originario. Due nuovi testi scoprì l'Aubé nei *cod. Par. suppl. lat.* 2179 e 2189. Una recensione latina più lunga e più vicina al testo greco si trova nel *cod. Carnotensis* 190, donde fu edita dai Bollandisti in *Analecta Bollandiana*, 8, 1889, pagg. 5-8. Il testo latino più vicino all'originale e ai frammenti del Muratori fu scoperto dal Robinson nel *Cod. Mus. Brit.* 11880 del sec. IX; esso è anche contenuto, ma in una forma interpolata, nel *Cod. Vindob.* 377 del sec. XI e *Ebroicensis* 37 del sec. XIII.

Oltre agli *Acta martyrum Scillitanorum*, alla *Passio sanctae Perpetuae*, ed al cosiddetto *Canon Muratorianus*, tre documenti meritamente annoverati fra le più preziose e venerande reliquie del Cristianesimo primitivo, la tradizione non ci ha conservato nessun altro scritto di lingua latina anteriore a quelli di Minucio e di Tertulliano. Apprendiamo però da Girolamo che il papa Vittore I ed Apollonio sono da considerare come i più antichi scrittori cristiani d'Occidente [1].

Oriundo dell'Africa, Vittore fu vescovo di Roma, dopo Eleuterio, per dieci anni, dal 186 al 197, secondo la testimonianza del *Liber Pontificalis* [2], e durante la persecuzione, che in quel tempo devastava la Chiesa di Roma, insieme con quelle dell'Africa, conseguì la corona del martirio: il suo corpo — dice la cronaca — fu seppellito vicino a quello dell'apostolo Pietro in Vaticano, il quinto giorno delle calende d'agosto [3].

Di carattere saldo e forte, Vittore spiegò, negli anni del suo pontificato, una benefica attività in vantaggio della Chiesa e della fede. Con l'aiuto di Marcia, la favorita di Commodo, ottenne la libertà per i confessori condannati alle miniere e relegati in Sardegna [4]; diede un notevole impulso alla propaganda del Cristianesimo, permettendo che, in casi di urgente necessità, si conferisse il battesimo in qualunque luogo ed a qualunque pagano, che avesse fatto professione di fede cristiana [5]; scomunicò gli eretici, fra cui Teodoto di Bisanzio [6]; condannò, per isti-

(1) Hieronym., *De vir. ill.*, 53: *Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur.*

(2) Cfr. *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 1886, pag. 137. I critici però giudicano errata la notizia del *Liber* e credono che il papa Vittore abbia pontificato dal 189 al 198 o 199; cfr. Duchesne, *ibid.*, I, pag. CCLX; Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, II *(Die Chronologie)*, pag. 323 e 723.

(3) *Liber Pontif.*, ed. Duchesne, I, pag. 137; cfr. *Acta Sanctorum*, Jul., VI, pag. 534 sgg.

(4) *Philosophoumena*, IX, 12.

(5) *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, pag. 137.

(6) Euseb., *Hist. Eccl.*, V, 28, 6. Sulla dottrina di Teodoto di Bisanzio, vedi pseudo-Tertull., *Advers. omnes haereses*, 8.

gazione di Prassea, il montanismo [1]; e contribuì efficacemente ad accrescere il prestigio dell'episcopato romano, riducendo, con voce ferma ed autorevole, tutte le chiese dell'Asia, malgrado l'ostilità di pochi ostinati che finirono col fondare la setta dei *Quartodecimani*, ad accettare la tradizione della Chiesa di Roma, la quale voleva che la solennità pasquale fosse celebrata nel giorno di domenica, a differenza degli Asiatici che solevano far coincidere la Pasqua cristiana con la Pasqua giudaica [2].

Tali polemiche, com'è facile immaginare, diedero al papa Vittore frequentissime occasioni di scrivere in difesa dell'opinione da lui sostenuta. Molte lettere, scritte naturalmente in greco, egli inviò agli altri vescovi delle diverse province dell'Impero [3]; e non poche opere compose anche in latino, per guadagnare alla sua causa le Chiese d'Occidente. Girolamo ricorda di lui un trattato « sulla controversia della Pasqua, » e « certi altri opuscoli », che giudica « mediocri » [4].

Ma nulla purtroppo è pervenuto sino a noi di tutta codesta produzione [5], il cui valore letterario doveva essere veramente assai scarso.

Quanto ad Apollonio, le poche ed incerte notizie, che possediamo di lui, ci vengono fornite da Eusebio e da Girolamo.

Dopo aver detto che, in Roma, durante il regno di Com-

[1] Tertull., *Advers. Prax.*, 1. Cfr. pseudo-Tertull., *Advers. omnes haereses*, 8 (se si legge *Victor*, invece di *Victorinus*, come alcuni credono). Vedi P. De Labriolle, *La Crise montaniste*, pag. 271 sgg.

[2] Cfr. Euseb., *Hist. eccles.*, V, 22-25; *Liber Pontif.*, ed. Duchesne, I, 137; Socrat., *Hist. eccles.*, V, 22. Sulla questione della Pasqua vedi Duchesne, *Origines du culte chrétien*, pagg. 226-229; *Eglises separées*, pag. 141 sgg.; *La question de la Pâque au concile de Nicée*, in *Revue des questions historiques*, luglio, 1880.

[3] Eus., *Hist. eccles.*, V, 23-25; Socrat., *Hist. eccles.*, V, 22; Hieronym., *De vir. ill.*, 35 e 45.

[4] Hieronym., *De vir. ill.*, 34: ... *super quaestione paschae et alia quaedam scribens opuscula* etc.; id., *Chronic. ad ann.* 2209 (2, pag. 175 Sch.: *Victor... cuius mediocria de religione extant volumina.*

[5] Si è voluto da alcuni attribuire al papa Vittore lo scritto *De aleatoribus*, giunto a noi nei manoscritti contenenti le opere di Cipriano (cfr. Harnack, *Der pseudo-cyprianische Tractat De aleatoribus*, in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur*, V, 1, 1888; id., *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, pag. 719). Ma l'ipotesi non sembra accettabile. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, I, pag. 54. Sono inoltre certamente apocrife le quattro lettere agli Africani, che noi possediamo, e che vanno sotto il nome del papa Vittore (Mansi, *Concil.*, I, pag. 698; Migne, *Patrol. Graec.*, 5, pagg. 1483-1490). Cfr. Monceaux, *ibid.*, nota 10.

modo (17 marzo 180 — 31 dicembre 192), molti dei più illustri personaggi, sia per nascita che per censo, abbracciavano ogni giorno, insieme con tutti i membri della loro famiglia, la dottrina della salvezza, Eusebio aggiunge che Apollonio, uomo di grande rinomanza, per la sua scienza e la sua filosofia, tra i fedeli di quel tempo, fu condotto in tribunale, per denunzia d'uno dei suoi servitori, il quale era istigato dal diavolo. Apollonio, amatissimo da Dio, fu prima sollecitato con preghiere, e poi invitato dal giudice Perennio a giustificarsi davanti al Senato: il che fece di buon grado, pronunziando, alla presenza di tutti i senatori, un'eloquentissima apologia della fede, per la quale egli era martire. Ma il Senato non se ne lasciò commuovere, e diede contro di lui una sentenza di condanna capitale, in virtù di un'antica legge, che vietava di assolvere i Cristiani, quando, condotti dinanzi al giudice, si fossero tenacemente rifiutati di rinnegare la propria religione [1]. Le parole dette da Apollonio al giudice, le risposte da lui fatte a Perennio, e l'apologia tutt'intera, com'egli la pronunziò, al cospetto del Senato (l'*insigne volumen*, di cui parla Girolamo) [2], erano state inserite da Eusebio nella sua *Relazione* degli antichi martiri, oggi sventuratamente perduta [3]. Il racconto di Eusebio ha qualche punto oscuro. Non si comprende infatti perchè mai il prefetto del pretorio, Perennio, potentissimo al tempo di Commodo, abbia creduto conveniente di far comparire il martire davanti ad una giurisdizione straordinaria, qual era quella del Senato, se non pensando che Apollonio fosse un senatore, e non potesse quindi venir giudicato che da uomini del medesimo ordine a cui egli apparteneva [4]. Questa ipotesi del resto è confermata da Girolamo, il quale, nella breve notizia che ci dà intorno ad Apollonio, ripetendo, con qualche lieve aggiunta, le parole di Eusebio, attribuisce al martire la qualità di *Romanae urbis senator* [5].

Gli *Atti* di Apollonio, come noi li possediamo, in una reda-

[1] Eus., *Hist. eccles.*, V, 21, 2-4.
[2] Hieron., *De vir. ill.*, 42.
[3] Euseb., *Hist. eccles.*, V, 21, 5.
[4] Cfr. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche*, pag. 80.
[5] Hieron., *De vir. ill.*, 42. Va qui notata una strana contradizione, nella quale incorse Girolamo: in *De viris illustribus*, 53, egli cita Apollonio come uno dei più antichi scrittori della Chiesa occidentale, dopo il papa Vittore e prima di Tertulliano, mentre in *Epist.*, 70, 4, lo annovera fra gli scrittori ecclesiastici greci. Tale incertezza è una prova manifesta della poca conoscenza, che aveva Girolamo, della vita di quel personaggio.

zione incompleta, greca (1) ed armena (2), non contengono una vera e propria « apologia, » ma solo risposte, più o meno ampie, d'Apollonio al giudice. Rimane quindi insoluta la questione che consiste nel vedere se la pretesa apologia d'Apollonio sia stata composta in latino oppure in altra lingua; questione, sulla quale probabilmente nè Eusebio nè Girolamo dovevano saperne più di noi.

Fin qui, dunque, si brancola nel buio.

I primi incerti bagliori di luce cominciano con gli *Atti dei martiri Scillitani*, con la *Passione di Santa Perpetua*, e col *Canone Muratoriano*. Della *Passio Perpetuae* parleremo più tardi, in luogo più acconcio. Qui tratteremo solo degli altri due documenti, e cominceremo dal terzo, conosciuto anche sotto il nome di *Frammento del Muratori:* testo di straordinaria importanza, sia per la forma che per il contenuto, nel quale il Lightfoot voleva riconoscere la traduzione latina, in senari giambici, delle ᾠδαὶ εἰς πάσας τὰς γραφάς di Ippolito (3).

Nel 1740, Lodovico Antonio Muratori, il dottissimo bibliotecario di Milano, morto nel 1750, scopriva e pubblicava (4), da un manoscritto del sec. VIII proveniente dal famoso monastero di Bobbio, in Lombardia, un catalogo, mutilo al principio e guasto alla fine, degli scritti del Nuovo Testamento: il più antico catalogo che noi conosciamo, e quindi preziosissimo per la storia del canone neotestamentario.

(1) Il testo greco fu pubblicato dai Bollandisti, da un codice parigino del secolo XI o XII (*S. Apollonii Romani acta graeca ex codice Parisino graeco* 1219, in *Analecta Bollandiana*, 14, 1895, pagg. 284-294). Una nuova edizione ne curò E. Th. Kiette in *Texte und Untersuchungen*, 15, 2, 1897, 91 sgg. Il testo greco è molto diverso, in parecchi luoghi, dalla traduzione armena; in ogni modo, non è certamente l'originale greco di Eusebio. Quanto al titolo (μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀπολλὼ τοῦ καὶ Σακκέα), vedi Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, II² (1914), pag. 680, nota 1.

(2) Questa traduzione armena degli *Atti* d'Apollonio fu pubblicata per la prima volta nel 1874 dai Padri Mechitaristi di Venezia nella loro collezione armena di Vite dei santi, t. I, pagg. 138-143, e da loro stessi attribuita al v secolo. Nel 1893 il Conybeare ne curò per la prima volta una traduzione inglese (*The Guardian*, 18 giugno 1893; vedi anche dello stesso autore: *The Armenian apology and acts of Apollonius and other monuments of early Christianity*, London, 1894, 8°; 2. ed. 1896), e il Burchardi una tedesca (cfr. Bardenhewer, *Op. cit.*, pag. 682).

(3) J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*. Part. I: *S. Clement of Rome*, London, 1890, 2, 405 sgg. Vedi anche Batiffol, *Les prétendues Odae in scripturas de St Hippolyte*, in *Revue Biblique*, 5, 1896, 268 sgg.

(4) L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae medii aevi*, III, Mediolani, 1840, 853-856.

La prima delle 85 righe, di cui consta il Frammento *(quibus tamen interfuit et ita posuit)* è da considerarsi come la fine di un capitolo sopra i Vangeli di Marco e di Matteo, compreso nella parte mancante. L'anonimo autore comincia con l'esposizione di ciò ch'egli sa intorno all'origine dei Vangeli di Luca e di Giovanni. Dopo i Vangeli vengono gli Atti degli Apostoli, e le epistole di Paolo, tredici in tutto. La lettera agli Ebrei non è citata, e le due lettere inviate, sotto il nome di Paolo, alle comunità di Laodicea e di Alessandria sono senz'altro rigettate come non autentiche *(fel enim cum melle misceri non congruit)*. Seguono poi le lettere di Giuda e di Giovanni, e le Apocalissi di Giovanni e di Pietro, riconosciute per scritture canoniche. Sono invece escluse dalla lettura il Pastore di Erma e tutti gli scritti d'origine gnostica e montanistica, che fra i seguaci di queste sette passano per opere divinamente ispirate.

L'interpretazione del Frammento è in molti luoghi incerta e difficile, non solo per le miserevoli condizioni in cui il testo ci è stato conservato dalla tradizione — l'ambrosiano è l'unico manoscritto che lo contenga —, ma anche per le innumerevoli imperfezioni della lingua. Le scorrettezze ortografiche, l'oscuramento delle vocali, l'instabilità delle desinenze, sono fenomeni linguistici singolarissimi e degni della massima attenzione da parte dei filologi.

Molti critici, plaudendo all'opinione del Lightfoot, hanno creduto che il nostro testo fosse la traduzione latina di un originale greco; e qualcuno anzi, come lo Zahn (1890), ne ha perfino tentato la retroversione in greco. Ma il fatto è che non ci sono validi argomenti a sostegno di questa ipotesi, contro la quale non senza ragione, a mio parere, è stato ricordato il giuoco di parole: *fel enim cum melle misceri non congruit* (v. 67) [1].

La composizione del Frammento va posta verso il 200, non solo perchè vi si trovano citati Erma ed il papa Pio I (circa 140-155) come contemporanei dell'autore (v. 73 sgg.: *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente* [*in*] *cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius*), ma anche perchè Marcione, Basilide, Valentino e Montano sono annoverati fra gli eretici esclusi dalla comunione ecclesiastica *(una cum Basilide* [*et*] *Asiano Cataphrygum constitutore)*.

[1] G. Rauschen, *Manuale di Patrologia* (trad. di Gaetano Bruscoli), Firenze, 1912, pag. 154.

Il testo fu redatto in Occidente, forse a Roma. Dell'autore non sappiamo assolutamente nulla; e le varie identificazioni tentate dai dotti (1) non poggiano su nessun elemento degno di fede.

L'Africa è stata, fino al IV secolo, uno dei più attivi focolari del pensiero cristiano d'Occidente.

Le origini della Chiesa d'Africa sono avvolte nella più fitta oscurità. Non merita nessuna fede la tradizione popolare, raccolta da anonimi e da cronisti bizantini (2), che ne attribuisce la fondazione a San Pietro ed al suo discepolo Crescente, il quale sarebbe stato il primo vescovo di Cartagine, oppure all'apostolo Simone, detto il Cananeo nell'Evangelo di Matteo (10, 4) e Zelota in quello di Luca (6, 15). Generalmente si propende oggi a credere che la Chiesa africana debba la sua esistenza e la sua organizzazione primitiva alla Chiesa di Roma. E alcune testimonianze sembrano, direttamente o indirettamente, confermare questa opinione (3). Comunque, solo nel 180 la Chiesa d'Africa, consacrata dal sangue dei suoi martiri, esce improvvisamente dalle tenebre alla luce della storia. Sino alla fine del regno di Marco Aurelio o al principio del regno di Commodo, quella Chiesa, a quanto pare, sfuggì sempre all'odio dei nemici del nome cristiano. Certo, se, durante il regno d'Antonino Pio e di Marco Aurelio, nella provincia africana la persecuzione, in virtù dei rescritti di Traiano e d'Adriano, mietè qualche vittima, la storia non ce ne ha conservato il ricordo. Il primo persecutore, di cui si abbia notizia certa, è Vigellio Saturnino, proconsole d'Africa nel 180 (4): *primus hic gladium in nos egit*, dice Tertulliano, il quale attribuisce a una punizione del cielo la cecità, onde

(1) Il Kuhn (1892) ha pensato a Policrate di Efeso; lo Chapman (1904), a Clemente di Alessandria; il Bartlet (1906), a Melitone di Sardi; il Robinson (1906), seguendo il Lightfoot, ad Ippolito. Tutti costoro evidentemente parteggiano per l'opinione che il testo latino del Frammento sia la traduzione di un originale greco.

(2) Anonym. graec., *De Ss. Petro et Paulo*, 3, 11 (cfr. *Acta Sanctorum*, jun., V, pag. 416); Flavius Dexter, *Chron. ad ann. 50*, in Migne, *P. L.*, XXXI, 163; Niceph. Call., *Hist. eccles.*, II, 40 sgg.; *Martyrol. Hieronym.*, V k. nov. = 28 ottob. (ed. De Rossi e Duchesne, pag. 136).

(3) Tertull., *De praescript. haeretic.*, 36; Innocent. I, *Epist. 25*, 2. Cfr. Monceaux, *Hist. Litt. de l'Afrique chrét.*, I, pag. 4 sgg.; P. Lejay, *Les origines de l'Eglise d'Afrique et l'Eglise romaine*, in *Mélanges Godefroid Kurth*, Liège, 1908.

(4) Prima legato della Mesia Inferiore; cfr. CIL, III, 6183.

più tardi fu colpito quel governatore [1]. Egli ordinò la cattura di un gruppo di fedeli di Madaura: Namphamo [2], Miggin [3], Lucita, Sanaë, che, il 4 luglio del 180 [4], perirono per la spada del carnefice [5]. Nè s'arrestò qui il furore del proconsole. Il 17 luglio dello stesso anno [6], essendo consoli Presente (per la seconda volta) e Claudiano, dodici Cristiani — sette uomini e cinque donne — della colonia romana di Scillium [7], furono condotti a Cartagine, davanti a Saturnino. Presto un vivace dialogo cominciò fra il giudice e gli accusati:

Saturnino disse: — Voi potete ottener grazia dall'imperatore signor nostro, se ritornerete a propositi di saggezza.

Sperato disse: — Noi non abbiamo mai fatto nulla di male; mai detto male di alcuno, ma sempre rese grazie del male arrecatoci dagli altri; di modo che noi siamo ligi alla volontà del nostro imperatore.

Saturnino proconsole disse: — Anche noi siamo religiosi, e la nostra religione è semplice. Noi giuriamo per il genio del nostro signore imperatore e preghiamo per la sua salute. Anche voi dovete fare lo stesso.

Sperato disse: — Se tu vuoi tranquillamente prestarmi ascolto, io ti spiegherò il mistero della semplicità.

(1) Tertull., *Ad Scapul.*, 3.

(2) Sul significato di questo nome, evidentemente d'origine punica, e diffusissimo nell'Africa romana (Renier, *Inscript. de l'Algérie*, 245, 985, 1030, 1761, 2689, 3601, 3608, 3609, 3632, 3777, 3954), vedi *Bullett. di archeologia cristiana*, 1873, pag. 68.

(3) Per le iscrizioni in onore di Miggin, vedi *Bull. di arch. crist.*, 1888-1889, pag. 97; *Acad. des Inscriptions*, 6 dic. 1889; *Bulletin critique*, 1890, pag. 59; *Revue de l'Art chrétien*, 1891, pag. 53.

(4) La data del supplizio ci vien fornita dal Martirologio romano. Cfr. Lightfoot, *S. Ignatius and S. Polycarp*, I, pag. 524 sg.

(5) Augustin., *Epist.*, 16, 17. In queste lettere Namphamo è detto *archimartyr*, che probabilmente è parola sinonima di *protomartyr*. Namphamo dunque sarebbe stata la prima vittima di Saturnino.

(6) Usener, *Acta Martyr. Scillitan. graece edita*, Bonn, 1881; «*XVI Kalendas Augustas*» (*Passio Scillitan.*: cfr. Robinson, *The Passio of S. Perpetua, with an appendix on the Scillitan martyrdom*, 1891, pag. 112).

(7) Questa città sorgeva in un luogo, non ancora ben determinato, della Numidia proconsolare. Vedi Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, II, pag. 636 e 775.

Saturnino proconsole disse: — Io non porgerò ascolto a te che ti proponi d'insolentire contro la nostra religione; giurate piuttosto per il genio del nostro signore imperatore.

Sperato disse: — Io non conosco la potestà sovrana del mondo in cui ora viviamo, ma piuttosto son servitore di quel Dio che nessuno degli uomini vide mai, nè può vedere con occhi mortali. Io non ho mai rubato; e, se faccio qualche traffico, pago regolarmente la tassa, poichè io conosco il mio Signore, re dei re e padrone di tutti i popoli.

Saturnino proconsole disse, rivolgendosi agli altri: — Rinunziate di professare queste opinioni.

Sperato disse: — Perfida opinione si può dire soltanto quella che permette l'omicidio e il falso testimonio.

Saturnino proconsole disse: — Cessate di essere complici di questa follia.

Cittino disse: — Noi non conosciamo un altro che debba esser temuto, fuorchè il Signore Iddio nostro che è nei cieli.

Donata disse: — Noi diamo a Cesare l'onore dovuto a Cesare, ma temiamo solamente Dio.

Vestia disse: — Io sono Cristiana.

Seconda disse: — Io voglio rimanere quel che sono.

Saturnino proconsole disse a Sperato: — Anche tu persisti nella volontà di esser Cristiano?

Sperato disse: — Io sono Cristiano. — E alla sua voce si associarono tutti gli altri.

Saturnino proconsole disse: — Desiderate che vi si conceda una dilazione per deliberare?

Sperato disse: — Non c'è nulla da deliberare in una questione di così luminosa evidenza.

Saturnino proconsole disse: — Che cosa conservate nei vostri armadi?

Sperato disse: — I libri sacri e le epistole di Paolo, uomo giusto.

Saturnino proconsole disse: — Accettate una dilazione di trenta giorni, e pensate bene ai casi vostri.

Sperato disse ancora una volta: — Io sono Cristiano. — E tutti fecero eco alle sue parole.

Saturnino proconsole prese allora la tavoletta e lesse la sentenza: — Sperato, Nartzalo, Cittino, Donata, Ve-

stia, Seconda e quanti altri hanno dichiarato di professare la religione cristiana, avendo ostinatamente respinto la proposta loro fatta di ritornare a vivere secondo il costume dei Romani, sono condannati a morire di spada.

Sperato disse: — Siano di ciò rese grazie a Dio.

Nartzalo disse: — Oggi saremo martiri in cielo. Siano rese grazie a Dio.

Saturnino proconsole fece annunziare per mezzo d'un araldo le seguenti parole: — Ho dato ordine che Sperato, Nartzalo, Cittino, Veturio, Felice, Aquilino, Letanzio, Ianuaria, Generosa, Vestia, Donata e Seconda siano condotti al luogo del supplizio.

Tutti allora esclamarono: — Siano rese grazie a Dio. E in quel medesimo istante furono decapitati per il nome di Cristo.

Questi *Atti*, data la loro grandissima importanza non solo storica, ma anche letteraria, sono da comprendere fra i più venerandi documenti dell'antichità cristiana dell'Africa. La semplicità, la precisione, la sobrietà imprimono al dialogo una forza di verità e di passione, che tanto più commuove, quanto più mette in vivo rilievo l'eroico atteggiamento dei martiri. È un piccolo dramma, palpitante di umanità, dove ciascuno parla senza ornamenti retorici, senza gonfiezze, senza pose teatrali, breve, pacato, fiero, così come l'animo gli detta dentro (1).

Alla persecuzione del 180 seguì, pare, in Africa, un lungo

(1) Degli *Acta martyrum Scillitanorum* si possedevano tre testi latini, uno del Mabillon (*Vetera Analecta*, IV, 153, 2ª ed. 172), un altro del Baronio (*Ann. eccles. ad ann.* 202, I-IV), e il terzo del Ruinart (*Acta martyrum sincera*, 1689, pagg. 77-81 ; 1713, pagg. 86-89). Nel 1881 l'Aubé ne pubblicava un quarto, anch'esso latino, ricavandolo da due manoscritti della Biblioteca nazionale di Parigi (Aubé, *Les Chrétiens dans l'Empire romain, Appendice*, pagg. 503-509). Nello stesso anno 1881 l'Usener scopriva nel ms. 1740 dei fondi greci della Biblioteca nazionale di Parigi un quinto testo, greco, più antico delle versioni latine fino allora conosciute, e tanto più prezioso, perchè recava la data esatta del processo dei martiri scillitani (17 luglio 180). Vedi Aubé, *Etude sur un nouveau texte des Actes des martyrs scillitains*, Paris, 1881. Nel 1889 i Bollandisti pubblicavano da due manoscritti della Biblioteca di Chartres un'altra redazione latina, molto simile al testo greco, ma più semplice e concisa (*Analecta Bollandiana*, VIII, 1889, pagg. 5-8). Nel 1891 infine un inglese, il Robinson, scopriva in tre manoscritti, uno del British Museum (n° 11880), un altro della Biblioteca di Evreux (n° 37),

periodo di calma e di riposo (1), durante il quale le comunità cristiane si moltiplicarono con una straordinaria fecondità. E il numero dei fedeli era così grande che Tertulliano poteva scrivere nel 197: « Noi siamo di ieri e già riempiamo tutto il vostro impero, le vostre città, le vostre fortezze, le vostre isole, i vostri municipî, i campi, le tribù, le decurie, il Palazzo, il Senato, il Foro: non vi lasciamo che i templi » (2); e ancora, verso il 212, osservare al proconsole Scapula che i Cristiani costituivano ormai la maggior parte della cittadinanza, e che, se spontaneamente si fossero presentati a lui tutti insieme, sarebbero mancati i roghi e le spade per uccidere tante migliaia di persone d'ogni sesso, d'ogni età, d'ogni condizione sociale (3).

Ci sarà indubbiamente un po' d'esagerazione in queste parole; tuttavia è da credere che Tertulliano non le avrebbe scritte in un'opera apologetica, senza qualche fondamento di verità.

Alla fine del II secolo il Cristianesimo era diffuso in tutta la Proconsolare e in gran parte della Numidia; tant'è vero che Agrippino, vescovo di Cartagine, verso l'anno 200, riuniva un concilio di ben settanta vescovi appartenenti a quelle due sole province (4).

Anima e vita del Cristianesimo africano era la comunità di Cartagine, solidamente organizzata, con un numero considerevole di fedeli, con il suo culto, con i suoi cimiteri, con i suoi luoghi di riunione, con la sua gerarchia, con le sue regole di disciplina (5). E in una quotidiana, instancabile attività di discussioni su argomenti di dogma e di morale trovava la fede il suo alimento e la Chiesa la sua prosperità.

Tali erano le condizioni religiose dell'Africa, quando vennero alla luce *Marcus Minucius Felix* (6) e *Quintus Septimius Florens*

e il terzo della Biblioteca reale di Vienna (n° 377), un testo latino ancora più breve, e, cosa notevole, assai più corretto (Robinson, *The Passion of S. Perpetua, with an appendix on the Scillitan martyrdom*, Cambridge, 1891, pag. 112 sgg.). Fra tutte le redazioni degli *Atti* dei martiri scillitani, la più antica è indubbiamente il testo latino del Robinson, che i dotti credono doversi considerare, se non proprio come il testo originale, per lo meno come il più vicino all'originale.

(1) Tertull., *Ad Scapul.*, 4.

(2) Tertull., *Apolog.*, 37.

(3) Tertull., *Ad Scapul.*, 2 e 5.

(4) Cyprian., *Epist.* 71, 4; 73, 3 (ed. Hartel); Augustin., *De unic. baptism. contra Petilian.*, 13, 22.

(5) Vedine la dotta e particolareggiata descrizione in Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, I, pag. 1 sgg.

(6) Il primo elemento di tal nome è attestato dallo stesso autore (*Octav.*, 3,

Tertullianus (1); il quale ultimo, per la singolare varietà ed importanza dell'opera sua, può veramente chiamarsi il padre della letteratura cristiana latina.

1 : 5, 1) ; gli altri due da Lattanzio (*Inst. div.*, V, 1, 21) e da Girolamo (*De vir. ill.*, 58).

(1) Varie e d'ineguale importanza sono le fonti, da cui possiamo raccogliere gli elementi di questo nome. *Tertullianus* è attestato da un luogo del *De baptismo* (c. 20) ; *Septimius Tertullianus*, da un luogo del *De virgin. vel.* (c. 17), e da Lattanzio (*Inst. Div.*, V, 1, 23) : *Quintus* e *Florens*, da una tradizione posteriore, raccolta da due umanisti del sec. XV, J. Trithemius (= Giovanni de Trittenheim) e Politianus (= Angelo Poliziano).

CAPITOLO III.

MINUCIO FELICE.

BIBLIOGRAFIA.

I. Opere generali.

A. Faber, *De M. Minucio Felice commentatio*, (Progr.), Nordhausen, 1872.

Th. Keim, *Celsus' wahres Wort*, Zürich, 1873, pagg. 151-168.

P. de Felice, *Etude sur l'Octavius de Min. Felix*, (Thèse), Blois, 1880.

G. Salmon, in *Diction. of Christ. Biogr.*, III, 1882, pagg. 920-924.

R. Kühn, *Der Octavius des Min. Felix. Eine heidnisch-philos. Auffassung vom Christentum*, (Diss.), Leipzig, 1882.

O. Grillnberger, *Zur Philos. der patrist. Zeit.* 1. *Der Octavius des Min. Felix*, in *Jahrb. für Philos. und spekulative Kritik*, 3, 1889, pag. 104 sgg.; 146 sgg.; 260 sgg.

H. Boenig, *M. Min. Felix*, (Progr.), Königsberg, 1897.

— in *Realencycl. für protest. Theol.*, 13, 1903, pagg. 82-87.

Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, Leipzig, 1893, pag. 647; II, 2, Leipzig, 1904, pagg. 324-330.

P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, Paris, 1901, pagg. 463-508.

C. B. Bertoldi, *M. Min. Felice e il suo dialogo Ottavio*, Roma, 1906.

F. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, pag. 278.

A. Elter, *Prolegomena zu Min. Felix*, (Progr.), Donn, 1909.

G. Boissier, *La fin du Paganisme*, 1[6], Paris, 1909, pag. 305 sgg.

F. Révay, *Minucius Felix*, in *Egyetemes Philologiai Közlöny*, 35, 1911, pag. 85 sgg.; 194 sgg.; 245 sgg. (anche separato, Budapest, 1911).

Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litter.*, I, Freiburg i. Br., 1913, pagg. 329-343.

C. Buizer, *Quid Min. Felix in conscribendo dialogo Octavio sibi proposuerit*, Amsterdam, 1915.

F. H. Freese, *The Octavius of Min. Felix*, London, 1910.

De Labriolle, *Hist. de la littér. chrét. lat.*, Paris, 1920, pagg. 147-175.

Schanz, *Gesch. der röm. Litter.*, III[3], München, 1922, pagg. 262-271.

Sulla bibliografia Minuciana in genere, cfr. l'ediz. del Waltzing, Louvain, 1903, pagg. 5 sgg., e i suoi *Studia Minuciana*, Louvain, 1906, pagg. 37 sgg., e J. Révay, *Le Musée belge*, 16, 1912, pagg. 121-126.

II. La questione della priorità tra Minucio e Tertulliano.

A. Ebert, *Tertullians Verhältnis zu Min. Felix*, Leipzig, 1868, (*Abh. der Saechs. Ges. der Wiss.* 12, *Philos. hist. Kl.*, 5, pagg. 319-386.

W. Hartel, in *Zeitschr. für österr. Gymn.*, 20, 1869, pagg. 348-368.

— *Patrist. Studien*, II, in *Sitzungsb. der Wiener akad.*, 121, 1890, pagg. 18-20.

V. Schultze, *Die Abfassungszeit der Apologie Octav. des Min. Fel.*, in *Jahrbücher für prot. Theol.*, 7, 1881, pagg. 485-486.

P. Schwenke, *Ueber die Zeit des M. F.*, *Ibid.*, pagg. 263-294.

F. X. Reck, *M. Fel. und Tert. Eine litterar.-hist.-kritische Untersuchung*, in *Theol. Quartalschr.*, 68, 1866, pagg. 64-114.

F. Wilhelm, *De Min. Felicis Octavio et Tert. Apol.*, in *Breslauer philol. Abh.*, 2, 1, 1887.

L. Massebieau, *L'Apol. de Tertull. et l'Octavius de Min. Fel.*, in *Revue de l'hist. des relig.*, 15, 1887, pagg. 316-346.

E. Norden, *De Min. Fel. aetate et genere dicendi. Beilage zum Vorlesungs-Verzeichnis*, Greifswald, 1897.

B. Agahd, *De Terenti Varronis Antiquitatum rerum divin. libri I, XIV, XV, XVI*, Lipsiae, 1898, pagg. 40-71.

F. Mandò, *De Min. Felicis aetate*, Firenze, 1903.

F. Ramorino, *L'Apol. di Tert. e l'Ottavio di M. F.*, in *Atti del Congresso di scienze storiche*, 11, Roma, 1903, pagg. 143 sgg.

W. Luikinga, *De litterarische betrekking tusschen den Apol. van Tert. en den Oct. van Min. Fel.*, Groningen, 1905.

W. Kroll, *Randbemerkungen*, in *Rh. Mus.*, 60, 1905, pagg. 307 sgg.

B. Heinze, *Tertullians Apol.*, in *Berichte über die Verhandl. der K. Sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Kl.*, 62, 1910, pag. 281 sgg.

F. Ramorino, *Min. Fel. e Tert. Nota biografico-cronol.*, in *Didaskaleion*, I, 1912, pagg. 125-137.

F. di Capua, *L'evoluz. della prosa metrica latina nei primi secoli d. C. e la data dell'Ottavio di Min. Fel.*, in *Didasck.*, II, 1913, pagg. 1-41.

F. Stiglmayr, *Priorität des Octav. gegenüber dem Apol. Tert.*, in *Zeitschr. für Kath. Theol.*, 37, 1913, pagg. 221-243.

W. A. Baehrens, in *Hermes*, 50, 1915, pag. 456.

F. di Capua, *L'autorità dell'Apol. sull'Ottavio*, in *Bollett. di letter. critico-relig.*, I, 1915, pagg. 244-248.

U. Moricca, *L'Oct. di M. F. e la critica recentissima*, *Ibid.*, pagg. 339-348.

— *M. Minucio Felice, L'Ottavio. Introduzione e versione di* Umberto Moricca, Firenze, G. C. Sansoni, 1918.

E. Buonaiuti, *Ancora l'Octavius*, *Ibid.*, pagg. 381-382.

— *Il culto d'Iside a Roma e la data dell'Ottavio*, in *Athenaeum*, 4, 1916, pagg. 91-93.

G. Botti, *Postilla Minuciana*, in *Miscellanea di studi critici in onore di Ettore Stampini*, Torino, S. Lattes e C., 1921, pagg. 59-64.

J. P. Waltzing, *Encore Min. Fel. et Tert.*, in *Musée Belge*, 25, 1921.

J. G. P. Borleffs, *Quaeritur quae ratio intersit inter Min. Fel. Oct. et Apol. Tertull.*, in *Musée Belge*, 26, 1922.

III. Lingua e stile.

E. Wölfflin, *M. F. Ein Beitrag zur Kenntniss des Afrikan. Lateins.*, in *Archiv. für lat. Lex. u. Grammatik*, 7, 1892, pag. 467 sgg.

Aem. Theissen, *De genere dicendi M. M. F.*, Tübingae, 1884.

F. B. Seiller, *De Sermone Minuciano*, Augsburg, 1893, (Diss.).

Ploss, *Der Sprachgebrauch des M. F.*, Borna, 1894.

E. Norden, *De M. F. aetate et genere dicendi*, Greifswald, 1897.

H. Bornecque, *Les clausules métriques dans M. F.*, in *Le Musée Belge*, 7, 1903, pagg. 247 sgg.

Waltzing, *M. F. et le Thesaurus linguae latinae*, *Ibid.*, 10, 1906, pag. 67 sgg.

— *Lexicon Minucianum*, Liège-Paris, 1909.

P. Faider, *L'emploi insolite du comparatif dans M. F.*, *Ibid.*, pagg. 287 sgg.

— *Le style de M. F. Le chiasme*, *Ibid.*, pagg. 292 sgg.

A. Ausserer, *De clausulis Minucianis et de Ciceronianis quae quidem inveniuntur in libello de Senectute*, Oenip., 1906.

L. Dalmasso, *L'arcaismo nell'Oct. di M. F.*, in *Rivista di filologia*, 37, 1909, pagg. 7 sgg.

L. Valmaggi, *Di alcune particolarità grammaticali di M. F.*, *Ibid.*, 38, 1910, pagg. 552 sgg.

— *Quisquilie d'Ortografia*, *Ibid.*, 42, 1914, pagg. 313-315.

IV. Fonti e studi vari.

E. Behr, *Der Octavius des M. F. in seinem Verhältnis zu Ciceros Büchern de nat. deorum*, (Diss.), Jena, Gera, 1870.

F. Kotek, *Anklänge an Ciceros de nat. deor. bei Min. Fel. und Tert.*, (Progr.), Wien, 1901.

F. X. Burger, *Ueber das Verhältnis des Min. Fel. zu dem philos. Seneca*, (Diss.), München, 1904.

G. Burner, *Vergils Einfluss bei den Kirchenschrifstellern der vornikän. Periode*, (Diss.), Erlangen, 1902, pag. 9.

F. Dalpane, *Se Arnobio sia stato un Epicureo. Lucrezio e gli apol. cristiani Min. Fel., Tertull., Cipr., Latt.*, in *Riv. di storia antica*, 10, 1906, pagg. 403-435; 11, 1907, pagg. 222-236.

C. Morelli, *Apuleiana*, in *St. ital. di filol. class.*, 20, 1913, pag. 145-188.

A. Beltrami, *Clemente Aless. nell'Ottavio di Min. Fel.*, in *Riv. di filol.*, 47, 1919, pagg. 366-380, e 48, 1920, pagg. 239-257.

E. Wölfflin, *Cyprianus De spect. Beziehungen zu Tert. und Min. Fel.*, in *Arch. für lat. Lex.*, 8, 1893, pag. 17.

O. Bottero, *L'Oct. di Min. Fel. e le sue relazioni con la cultura classica*, in *Rivista filosofica*, 1904.

A. Kávosi, *Quibusnam scriptoribus non christianis Min. Fel. usus sit*, Budapest, 1909.

S. Colombo, *Osservaz. sulla composizione e sulle fonti dell'Oct. di Min. Fel.*, in *Didask.*, III, 1914, pagg. 79-121.

— *Osservazioni sui rapporti fra l'Oct. di Min. Fel. e alcuni opuscoli di Cipriano*, in *Didaskaleion*, IV, 1915, pagg. 215-244.

Valmaggi, *Sul proemio dell'Ottavio*, in *Rivista di filologia*, 38, 1910, pag. 65 sg.

Bignone, *Oct.*, 14, 1, *Ibid.*, pag. 418.

L. Valmaggi, *Min. Fel.*, 6, 1 e 7, 1, in *Didask.*, I, 1912, pagg. 201-204.

F. di Capua, *Min. Fel. Oct.*, 7, 4, *Ibid.*, II, 1913, pagg. 175-180.

Ciceri, *Di un luogo corrotto dell'Oct.*, (23, 6), in *Riv. di filol.*, 41, 1913, pagg. 291-293.

A. Beltrami, *M. Min. Fel. Oct.*, 14, 1, *Ibid.*, 47, 1919, pagg. 271-273.

Revay, *Pistorum praecipuus. Un passo difficile nell'Oct. di M. Min. Fel.*, in *Didaskaleion, N. S.* I, 1923, fasc. 2, pagg. 3-22.

V. Manoscritti.

L'unico manoscritto che contenga l'*Octavius* è il *Cod. Paris.* 1661 del sec. IX, lo stesso che contiene i sette libri di Arnobio *Adversus Nationes*: in detto codice l'*Octavius* è dato come *Arnobii liber VIII.* Come tale lo pubblicò la prima volta nel 1543 il Sabaeus (il codice era allora di sua proprietà), e quattro anni più tardi, nel 1546, Sigismondo Gelen di Praga. L'errore si sarebbe perpetuato chi sa fino a quando, se non fosse stato per la geniale intuizione d'un dotto giureconsulto francese, Francesco Baudouin (Balduinus), il quale si accorse che, per una imperdonabile confusione dell'amanuense fra *Octavius* e *Octavus*, quello che nel manoscritto del Sabeo figurava come *liber octavus* dell'opera di Arnobio, era invece l'*Octavius* di Minucio Felice, fino allora invano ricercato dai dotti. Lo stesso Baudouin nel 1560 pubblicò per la prima volta, separatamente dal trattato Arnobiano, l'operetta di Minucio.

Il manoscritto, di cui è copia il *Cod. Bruxell.* 10847 del sec. XI, è pieno di errori, di mende, di trasposizioni, queste ultime specialmente nei capp. 22-24. Profonda quindi e varia e continua è stata l'opera dei dotti sulla critica del testo minuciano. Vedi la relativa bibliografia nelle edizioni del Waltzing, Louvain, 1903, pag. 15 sgg. e del Valmaggi, Torino, 1916 (*Corpus Script. Latin. Parav.*), pag. XI sg. [*Commentationes A*].

VI. Edizioni.

Faustus Sabaeus Brixianus, Romae, 1543 (ed. princeps. L'*Octavius* è dato come l'VIII libro di Arnobio).

Sigismundus Gelenius, Basileae, 1546.

Franciscus Balduinus, Heidelberg, 1560 (la prima ediz. sotto il nome di Minucio).

Fulvius Ursinus, Romae, 1583 (insieme con Arnobio).

Jo. Wowerius, Hamburg, 1603 (col *De idolor. vanitate* [*quod idola dii non sint*] di Cipriano).

G. Elmenhorst, Hannover, 1603.

Des. Heraldus, Paris, 1613.

Nic. Rigaltius, Paris, 1643 (col *De idolor. vanit.*).

Jac. Ouzelius, (Oisel di Danzica), Leiden, 1652 (con Firmicus Maternus : *De errore profanarum religionum*).

Jac. Gronovius, Leiden, 1709 (col *De idolor. vanit.* e Firmicus Maternus).

Chr. Cellarius, Halle, 1699 (col *De idolor. vanit.*).

Io. Davisius, Cambridge, 1707 e 1712.

Io. Gottl. Lindners, Langensalza, 1760 e 1773 (col *De idolorum vanitate*). Vi è unita l'Epistula Io. Dan. ab Hoven *ad Ger. Meermannum*, in cui per la prima volta si affermò la priorità di Minucio su Tertulliano.

E. de Muralt, Zürich, 1836.

Migne, *Patr. Lat.*, III, Paris, 1865, 239-376.

J. H. B. Lübkert, Leipzig, 1836 (con note e versione tedesca).

Fr. Oehler, Leipzig, 1847. (*Bibl. Patr. eccl. lat. cur.* E. G. Gersdorf, 13).

H. A. Holden, Cambridge, 1853 (col *De idolor. vanit.*).

C. Halm, Wien, 1867 (con Firm. Maternus = *Corpus script. eccl. lat.*, 2).
H. Hurter, Innsbruck, 1871. (*Ss. Patr. opusc. sel.*, 15).
B. Dombart, Erlangen, 1881 [2] (con versione).
J. J. Cornelíssen, Leiden, 1882.
F. Léonard, Namur, 1883.
Aem. Baehrens, Leipzig, 1886.
H. Boenig, Leipzig, 1903.
J. P. Waltzing, 1, Louvain, 1903 (col *Quod idola* di Cipriano); 2, Brügge, 1909; 3, *Lexicon Minucianum*, pag. 7; 4, Leipzig, 1912.
L. Valmaggi, Torino, 1910 e 1916 (quest'ultima nel *Corpus Script. Latin. Paravianum*).
W. A. Baehrens, Leiden, 1912.
G. Rauschen, *Floril. patrist.*, 8, Bonn, 1913.
A. Schoene, Leipzig, 1913.
T. Fabry, Dubl., 1919.

È noto come nell'atteggiamento ostile, preso dal paganesimo di fronte al Cristianesimo, i sostenitori della nuova fede abbiano sentito, fin da principio, vivo il bisogno di foggiarsi un'arma, che li difendesse dai numerosi e violenti attacchi dei nemici. L'apologia dunque fu l'arma di difesa e di offesa dei Cristiani, e tale caratteristico genere letterario, iniziato presso i Greci con Quadrato e con Aristide, e portato al suo maggiore sviluppo dagli scritti di Giustino, di Taziano, di Teofilo e di Atenagora, proponendosi innanzi tutto il programma di conciliare la predicazione del Vangelo con i principî costitutivi delle principali scuole filosofiche del tempo, e di mettere alla luce la natura della nuova religione, le esigenze della sua legge divina, ed il suo valore altamente storico, religioso e morale, in modo da rivendicare ad essa per lo meno il diritto di vivere di fronte alla legislazione romana, apre dinanzi a sè, con una storia brillante, il primo solco nel campo vasto e fecondo della civiltà cristiana del II secolo.

Con la forma dell'apologia sorge e domina la letteratura cristiana d'Occidente, e Minucio Felice è forse il primo nella serie degli apologisti latini. Il suo dialogo, intitolato *Octavius*, è certamente un'operetta che, per l'originalità del disegno, la vivacità degli affetti, la grazia dell'esposizione e l'eleganza dello stile, ha formato in ogni tempo la delizia dei dotti [1].

Di Minucio Felice non sappiamo quasi nulla. Girolamo e

[1] Daniel van Hoven in una sua epistola, pubblicata in *Io. Danielis ab Hoven Campensia, sive Spicilegia critico-antiquaria*, Amstelodami et Campis, 1766, pagg. 1-26, e poi riportata nella 2ª ediz. dell'*Octavius* di Jo. Gottlieb Lindner del 1773, lo chiama *aureum opusculum*; il Baehrens (ed., pag. 1): *aureus libellus*; Gaston

Lattanzio parlano spesso di lui [1], ma in modo così vago da far sospettare che sulla vita dello scrittore non avessero altre notizie, se non quelle che possono ricavarsi dal dialogo. Si limitano a dire che fu avvocato insigne [2] ed autore dell'*Octavius*. Girolamo anzi aggiunge che Minucio esercitò la professione a Roma [3], e che sotto il suo nome correva un'altra opera, un dialogo *De fato vel contra mathematicos*, il quale, per giudizio dello stesso Girolamo, è da ritenere apocrifo. Quanto alla patria, le indagini nel campo dell'epigrafia [4] e dell'onomastica, le considerazioni sulle circostanze che danno occasione al dialogo, sulle analogie dello stile di Minucio con quello di Tertulliano, di Frontone, di Floro e d'Apuleio, sulle allusioni alle religioni locali [5], sulla tradizione letteraria e manoscritta, conducono alla medesima conclusione che Minucio fosse originario dell'Africa, probabilmente di Cirta in Numidia [6], dove egli trascorse gran parte della sua giovinezza, e da dove in seguito si trasferì a Roma, forse perchè, tentato da un desiderio di gloria e di ricchezza, vagheggiava la speranza di emulare, con il favore della fortuna, il suo grande compatriota, l'oratore Frontone, il quale, scelto da Marco Aurelio come maestro ed amico, era poi divenuto uno dei principali personaggi del tempo suo [7].

Boissier (*La fin du paganisme*, I, pag. 289) lo definisce : « l'un des chefs-d'œuvre de la littérature chrétienne », « charmant ouvrage, qui par les Tusculanes remonte jusqu'au Phèdre, et semble éclairé d'un rayon de la Grèce » ; e il Renan (*Marc-Aurèle*, pag. 389) : « la perle de cette littérature apologétique des dernières années de Marc Aurèle ».

(1) Lactant., *Divin. Instit.*, V, 1, 22-23 ; I, 11, 55 ; Hieron., *De vir. ill.*, 58 ; *Epist.* (ed. Hilberg) 48, 13 ; 60, 10 ; 70, 5 ; *Comment. in Isaiam*, VIII, *praef.*

(2) Questo particolare concorda con ciò che si legge in *Octav.*, 2, 3, e 28, 3.

(3) Tale testimonianza è confermata dal cap. 2 dell'*Octavius*.

(4) È risaputo infatti che il nome d'un *Minucius Felix* figura in un'iscrizione di Tebessa (*Corp. Inscr. Lat.*, VIII, 1964), e in un'altra scoperta a Cartagine (*ibid.*, VIII, Suppl. 12499 : « Minucius Felix sacerdos Saturni » ; cfr. *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1886, pag. 205).

(5) *Octav.*, XXV, 9 (allusione al culto della *Iuno Poena* o *Tanit*) ; *Ibid.*, XXX, 3, (allusione al culto di Saturno africano, il dio fenicio Ba'alchammân. Cfr. Tertull., *Apol.*, 9 ; I. Toutain, *De Saturni dei in Africa Romana cultu*, Paris, 1895 ; Ed. Meyer in Roscher, *Lex. der Myth.*, I, 2869) ; *Ibid.*, XXI, 9 (il re Giuba adorato dai Mauri).

(6) Cfr. *Octav.*, XI, 6 (*Cirtensis noster*) ; XXXI, 2 (*Fronto tuus*).

(7) Questa ipotesi è formulata dal Boissier, *La fin du pagan.*, pag. 306. Tutte le notizie che sulle vicende della vita di Minucio e dell'opera sua possono ricavarsi dalle allusioni, disseminate nel dialogo, sono state ingegnosamente raccolte dal Kuehn, *Der Octavius des M. F. Eine heidn.-philos. Auffassung vom Christenthum*. Diss. Leipzig, 1882, pagg. 1-20, e dal Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*

Infine da Minucio stesso apprendiamo ch'egli s'era convertito alla nuova fede, dopo aver lungamente vissuto in mezzo alle tenebre della superstizione pagana [1]. Scarse sono pure le notizie che si posseggono intorno a *Caecilius Natalis* [2], uno degli interlocutori del dialogo, il difensore del paganesimo. Come si deduce dal dialogo, era pagano [3], e nativo di Cirta (*Colonia Iulia Cirta*) [4], la capitale della Numidia, corrispondente alla odierna Costantina nell'Algeria. A Cirta venne scoperta, negli anni 1853-1869, tutta una serie d'iscrizioni, nelle quali figura il nome di un certo *M. Caecilius Q. f. Natalis*, pagano e cittadino di quella città [5]. Tali iscrizioni ci dicono che Cecilio occupò le più importanti cariche del paese; che, non contento di versare la somma di sessantamila sesterzi, prezzo ordinario delle dignità municipali, fece anche innalzare statue, rappresentanti le virtù dell'imperatore, celebrare ludi scenici della durata di sette giorni, costruire un edificio tetrastilo (un tempio certamente) e un arco di trionfo, da dove provengono le nostre iscrizioni, consacrato in dono da Cecilio ai propri concittadini, come segno della sua riconoscenza verso di loro, che lo avevano rivestito della più alta magistratura della città, quella di triumviro quinquennale (*ob honorem quinquennalitatis*). Una di queste iscrizioni, che allude al regno comune di Severo e di Caracalla, porta la data del 210; le altre, recanti solo il nome di Caracalla, e posteriori alla morte di Geta, portano la data degli anni 212-217. Se fosse certa l'identificazione del *Caecilius Natalis* del dialogo con il *Caecilius Natalis* delle iscrizioni, come vorrebbe il Dessau [6], sarebbe decisa la questione della priorità di Tertulliano rispetto a Minucio, e l'*Octavius*, supposto scritto verso il 217, anno della morte di Caracalla, sarebbe posteriore di una ventina d'anni all'*Apologeticum* (197). Se non che l'identificazione, proposta dal

Tome I. *Tertullien et les origines*, Paris. 1901. Chap. VIII. *Minucius Felix*, pagg. 463-466. Del resto, poichè persino i particolari che Lattanzio e Girolamo ci forniscono su Minucio, sembra siano stati attinti dal contenuto stesso dell'operetta minuciana, l'*Octavius* deve essere per noi l'unica fonte per la conoscenza dello scrittore.

(1) *Octav.*, I, 4; V, 1.

(2) Cfr. *Octav.*, I, 5; IV, 1-2; V, 1; XVI, 1-2.

(3) *Octav.*, I, 5; II, 4; III, 1; V, 1 sgg.

(4) *Octav.*, IX, 6.

(5) *Corp. Inscr. Lat.*, VIII, 6996; 7094-7098; *Musée de Constantine*, pagg. 76-77, pl. II.

(6) Cfr. Hermes, 1880, pag. 471 sgg.

Dessau, presenta tali difficoltà, come ha ben veduto il Monceaux [1], ch'essa ormai ha carattere di semplice verosimiglianza, non di assoluta certezza. Come conciliare, per esempio, le due circostanze contraddittorie che Cecilio, poichè rivestiva tante cariche a Cirta, come risulta dalle iscrizioni, dovesse necessariamente risiedere in quella città, e che nello stesso tempo avesse dimora stabile a Roma, e fosse in tanta intimità con Minucio, da seguirlo dovunque, a casa e nel foro, come risulta dal dialogo minuciano? [2] Dato quindi lo stato dubbio della questione, per mancanza di fonti dirette ed esplicite, pare anche a me — come già al Monceaux — più cauto partito quello di concludere che il *Caecilius* delle iscrizioni, se non è, com'è stato affermato da taluni, il figlio del personaggio omonimo del dialogo, per lo meno appartiene alla sua stessa famiglia. Ciò posto, le iscrizioni hanno per noi valore solo in tanto, in quanto attestano l'origine africana del personaggio minuciano.

Il secondo interlocutore, dal nome del quale l'operetta s'intitola, è *Octavius Ianuarius* [3]. Di costui non sappiamo altro se non che era africano, come gli altri due [4], ammogliato e padre di famiglia [5], che aveva abbracciato, insieme con Minucio, o poco prima di lui, il Cristianesimo [6], e che al tempo in cui il dialogo ebbe luogo, era venuto a Roma per affari [7].

Durante il suo soggiorno a Roma, Ottavio convertì un giorno il pagano Cecilio al Cristianesimo, in una conversazione, tenuta ad Ostia, dove i tre amici passavano le loro vacanze giudiziarie. Questa conversazione fu più tardi narrata per iscritto da Minucio Felice, dopo la morte d'Ottavio.

Lasciando da parte la questione, molto secondaria per noi, di sapere cioè se il dialogo si è svolto o no realmente, come l'autore ce l'ha descritto, e se gl'interlocutori sono o non sono personaggi storici [8], vediamo piuttosto da vicino il contenuto del dialogo, ed il suo valore letterario ed artistico.

(1) *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, pag. 476.

(2) *Octav.*, III, 1. Vedi anche *ibid.*, II, 3, ov'è detto che Cecilio trae vantaggio dalle vacanze giudiziarie, per recarsi ad Ostia in compagnia degli amici.

(3) Cfr. *Octav.*, XV, 2.

(4) Il nome di *Octavius Ianuarius* figura in alcune iscrizioni di *Saldae*, città della Mauritania, corrispondente all'odierna Bougie (*Corp. Inscr. Lat.*, VIII, 1962).

(5) Cfr. *Octav.*, II, 1.

(6) Cfr. *Octav.*, I, 4.

(7) Cfr. *Octav.*, II, 1.

(8) La maggior parte dei moderni, Dombart, Schwenke, Baehrens, Boissier, Monceaux (vedine le opere nella *Bibliografia*), inclinano a credere che il dialogo

L'operetta si apre con un breve capitolo, in cui l'autore affettuosamente rievoca la memoria di Ottavio, e, risalendo di ricordo in ricordo agli anni felici della sua convivenza con l'amico defunto, narra come questi, in una disputa, sia riuscito a convertire al Cristianesimo il pagano Cecilio. « Un giorno — scrive Minucio — mentre andavo io richiamando nel mio pensiero la memoria di Ottavio, buono e fedelissimo mio compagno, fu tanta la dolcezza e l'amore che m'invase per il perduto amico, che mi sembrò, non di rievocare il ricordo di cose trascorse, ma in certo modo di rivivere addirittura il passato. Tanto l'immagine di lui è fitta nell'animo e quasi nella parte più profonda dell'essere mio, quanto è dagli occhi lontana. Nè senza ragione quell'egregio e santo uomo, morendo, mi lasciò un immenso desiderio di sè, principalmente se si considera che egli era stato animato sempre da un tale amore per me, che, nello scherzo come nelle cose serie, mi si era uniformato sempre in uno stesso volere e disvolere. Ci avresti detti un'anima in due corpi. Così era l'unico confidente delle mie follie giovanili, l'unico compagno negli errori; e quando, scossa da me la caligine che m'avvolgeva, io uscii dal baratro delle tenebre alla luce della sapienza e della verità, egli non mi rifiutò come compagno, ma, ciò che ridonda tutto a sua gloria, mi spianò la via. E mentre il mio pensiero riandava tutto il periodo della nostra convivenza e della nostra amicizia, l'attenzione della mia mente si fermò soprattutto su quel discorso, con il quale egli, a mezzo di una gravissima disputa, convertì alla vera religione Q. Cecilio, ancora attaccato alle vanità della superstizione » (1).

Dopo l'elogio di Ottavio, segue la narrazione delle circostanze in cui avvenne il dialogo.

Minucio e Cecilio, liberi dalle occupazioni del foro, chiuso per le vacanze autunnali, decidono di recarsi ad Ostia, in com-

è realmente avvenuto, e che i personaggi sono storici. Altri, come il Kuehn e il Boenig, pensano che il dialogo è inventato, e che i due interlocutori, anch'essi fittizi, rappresentano rispettivamente le classi colte dei pagani e dei Cristiani. Le opinioni di altri dotti, a proposito di tale argomento, puoi vedere in Waltzing, *Min. Felicis Octavius*, Louvain, 1903, pag. 42 sg. Quanto a me, io non credo che si possa discutere sulla probabilità che i personaggi siano storici, e che il dialogo sia realmente avvenuto, press'a poco nella forma, in cui l'autore ce lo racconta. Del resto, anche Cicerone, l'autore prediletto di Minucio, nei suoi dialoghi filosofici, seguendo una via diversa da quella degli Stoici, introduceva a conversare personaggi illustri di Roma, o anche suoi parenti ed amici.

(1) *Octav.*, I. — *M. Minucio Felice, L'Ottavio. Introduzione e versione di* U. Moricca, Firenze, Sansoni, 1918, pag. 71.

pagnia d'Ottavio, giunto a Roma due giorni innanzi dall'Africa (1). Ostia era allora un soggiorno di villeggiatura deliziosissimo, *amoenissima civitas*, come la chiama Minucio, meta degli avvocati e dei professori, che, stanchi dalle fatiche della grande città, vi si rifugiavano in cerca di calma e di riposo. Ai tempi di Marco Aurelio, anche il filosofo Favorino un giorno, se dobbiam credere ad Aulo Gellio (*Noct. Att.*, XVIII, 1), si recò ad Ostia, in compagnia di alcuni amici, con i quali s'intrattenne in filosofici ragionamenti: *familiares Favorini erant duo quidem non incelebres in urbe Roma philosophi. Eorum fuit unus Peripateticae disciplinae sectator, alter Stoicae. His quondam ego acriter atque contente pro suis utrimque decretis propugnantibus, cum essemus una omnes Ostiae cum Favorino, interfui. Ambulabamus autem in litore, cum iam advesperasceret, aestate anni novi.*

Mentre un'alba serena e luminosa d'autunno diffonde il suo pallido chiarore nell'aria, i tre amici passeggiano sulla spiaggia. Una brezza fresca e leggiera soffia loro sul volto: essi la respirano a pieni polmoni; e sentono quasi una forza nuova e possente correre per le fibre e nel sangue, vivificandolo. Le onde agitate si sollevano, si avvolgono, si snodano con un serpeggiamento capriccioso, finchè dilagano, spumando, sulla fine sabbia del lido. In fondo, una vasta ampiezza di orizzonte pieno di luce; dinanzi, la infinita distesa turchina del mare, su cui mollemente s'incurva l'arco solenne dei cieli (2).

« Traversata ormai la città — scrive Minucio — eravamo giunti sulla spiaggia aperta. Qui l'onda lieve spianava il lembo ghiaioso, riversandovisi sopra, come se lo eguagliasse per una passeggiata; e poichè il mare, anche quando tacciono i venti, è sempre agitato, sebbene non si riversasse sulla terra con cavalloni biancheggianti di spuma, tuttavia ci dilettammo oltre ogni dire di quell'andare e venire dell'onda increspata e tortuosa, mentre bagnavamo quasi le piante sul limite estremo della spiaggia, e il flutto, ora, battendo la riva, sfiorava i nostri piedi, ora, ritirandosi, sembrava riassorbire in sè le sue acque stesse. E progredendo adagio adagio lungo la linea leggermente sinuosa del lido, andavamo, per ingannare il cammino, intrattenendoci in chiacchiere; il soggetto dei nostri discorsi era il viaggio di Ottavio. E poichè, conversando, avemmo compiuto un tratto abbastanza lungo di strada, tornati indietro ci mettemmo a ripercor-

(1) Cfr. *Octav.*, II, 3.
(2) *Octav.*, II, 4.

rere la via già fatta; e, quando fummo giunti a quel punto, in cui le grosse barche pescherecce, tratte in secco, posavano, sorrette da grosse travi, al riparo contro l'umidità del suolo, ecco che ci si offrirono alla vista alcuni fanciulli, i quali facevano a gara nel giuoco di lanciare dei ciottolini sulle onde. Questo giuoco consiste nel raccogliere sul lido dei ciottolini rotondi e levigati dal lavorio costante delle onde, prenderli tra le dita orizzontalmente, e, piegando poi e abbassando la persona, quanto è possibile, farli rotolare sulle acque, in modo che essi sfiorino la superficie del mare, e quasi vi galleggino sopra, mentre con lieve impeto trascorrono, o, battendo sulla sommità dei flutti, saltellino, procedendo con ripetuti rimbalzi. Era dichiarato vincitore del giuoco il fanciullo, il cui ciottolino andava più lontano e rimbalzava più volte » (1).

Nella dipintura del quadro nulla è trascurato, che possa darti l'impressione della realtà: l'alba, il mare, la brezza fresca e leggiera, la spiaggia ingombra di barche, risonante delle allegre voci d'una schiera di bimbi che giocano e t'infondono un'insolita gaiezza nell'anima. Tu senti già nell'aria un acre odor d'alga, ed assapori, in un voluttuoso abbandono di tutto l'essere, l'ineffabile dolcezza del paesaggio marino.

Quel Minucio sicuramente deve aver posseduto una grande anima di sognatore e di poeta. La sua viva preoccupazione sembra sia stata quella di scegliere uno spettacolo, che, per la magnificenza placida e imponente della visione, per la bellezza e l'armonia delle immagini, corrispondesse adeguatamente all'eloquenza di chi poi, dalla vita dell'universo, dalla contemplazione della natura, popolata d'incanti, dovera trarre argomenti, per provare l'esistenza di un Dio unico, benefico, immensurabile, eterno (2).

Un saluto di Cecilio alla statua di Serapide è la causa che dà origine al dialogo. I nostri avvocati seggono, stanchi del cammino, sopra uno dei tanti scogli gettati nel mare, a protezione dei bagni, e, in faccia a quella immensa distesa di acque

(1) *Octav.*, III, 2-6. U. Moricca, *Op. cit.*, pag. 73 sg.

(2) È nota la cura presso molti scrittori, anche i più antichi, di adornare le loro composizioni di prologhi più o meno artistici. Cfr., per esempio, il *Fedro*, il *Carmide*, la *Repubblica* di Platone; i *Dialoghi* di Luciano; gli *Amori di Clitofonte e di Leucippe* di Achille Tazio; il *De Legibus* di Cicerone; il *Vergilius orator an poëta* di Floro ecc. Vedi a questo proposito il mio articolo: l'*Octavius di Minucio Felice e la critica recentissima* in *Boll. di lett. critico-relig.*, a. I (1915), fasc. II, pag. 339 sgg.

e di cielo, scintillanti di luce, cominciano la disputa. Minucio siede, giudice imparziale, in mezzo ai due contendenti [1].

Cecilio prende per primo la parola, e comincia con una professione di scetticismo [2]. Il suo tono è quello d'un conservatore, il quale non si fa scrupolo di dirvi, per esempio, ch'egli difende, ma senza crederci, la religione pagana. Scettico nel fondo, egli sostiene il culto del paganesimo, per un ossequio alla tradizione, e un po' anche per il dispetto che suscita in lui lo spettacolo di quegli straccioni di Cristiani, i quali, ultimi venuti, pretendono risolvere problemi su cui invano per secoli esercitarono l'acume del loro ingegno i seguaci di tante e svariate scuole filosofiche. — È fatica sprecata — egli dice — l'adoperarsi a spiegare i misteri della vita umana, se per noi tutto è dubbio in questo mondo, se le cose ci offrono un aspetto più di verosimiglianza che di verità, se manca un rapporto di verità lampante e tangibile, a cui si orienti, senza tema d'errare, tutto il complesso delle nostre indagini scientifiche. Stando così le cose, non è audace e sfrontata l'opera di questa gente, che, ignara di ogni buona cultura letteraria e filosofica, senz'arte nè parte, ha il coraggio di affermare ch'essa sola possiede il segreto della verità? Non è insolente codesta miserabile canaglia, che ha la sacrilega audacia di levar gli occhi al cielo, di leggere nel gran libro della natura, e di assicurarvi, come se l'avesse visto, che la divina Provvidenza è un fatto innegabile, che un solo ed onnipotente Iddio regge e governa il mondo?

Ma se noi ammettiamo — osserva Cecilio rivolgendosi ai Cristiani — che il mondo è la risultanza d'una eventuale combinazione atomica; che l'uomo e, in genere, un corpo, qualunque esso sia, animato o inanimato, è l'effetto d'un quasi volontario agglomeramento d'atomi, nei quali, per naturale vicenda, esso è destinato, un giorno o l'altro, a dissolversi e a disperdersi, come c'entra codesto vostro Dio? su qual fondamento poggia, di grazia, codesta vostra religione, o superstizione che dir si voglia? Noi assistiamo di continuo alla vicenda eterna degli elementi: dalla terra esalano i vapori, questi s'addensano in nubi, le nubi si disciolgono in pioggie e in grandine, suscitano i venti: pel cozzar dei nembi mugghiano i tuoni, balenano le folgori. E tutto ciò senza alcun ordine fisso; valga per prova il fatto che i ful-

(1) *Octav.*, IV.
(2) *Octav.*, V, 2.

mini colpiscono indistintamente così gli empi come i devoti, che in mare periscono i buoni ed i malvagi, che negli incendi ardono a un tempo innocenti e colpevoli.

Se la Provvidenza esistesse, un Falari e un Dionisio non avrebbero mai regnato; mai un Rutilio ed un Camillo sarebbero stati mandati in esilio; mai un Socrate sarebbe stato condannato a bere il veleno. Se così veramente stanno le cose, qual conclusione dobbiamo ricavarne? O che la verità si nasconde al nostro sguardo, o che piuttosto non una legge sovrana e costante, ma il puro caso regola la vita del mondo e le vicende degli uomini. E, in tanta incertezza di conoscenze, in tanta tenebra di dubbi e di congetture, a noi, piccoli mortali, che cosa convien fare? Non è forse meglio che noi accogliamo, senza discutere, la religione dei nostri grandi antenati? Non è meglio che noi seguitiamo ad onorare quegli Dei, che costituirono la potenza romana, e, crescente, la protessero? Le opere infatti degli storici nostri son piene di avvenimenti, che attestano il favore dei numi verso il popolo romano, volto alla conquista del mondo. Accettiamo dunque, senza curarci d'altro, la superba tradizione dei padri (1).

Ma Cecilio è anche l'interprete fedele dei pregiudizi della società romana del tempo, e, come tale, dipinge, a proposito dei Cristiani, il quadro più desolante che una fervida immaginazione possa concepire. Trasportato dal calore della disputa e dall'impeto della passione, egli presto abbandona l'intonazione calma e pacifica del ragionamento filosofico, e, cambiando il discorso in un'ampia requisitoria, v'imprime la rapidità e la mordace acredine della satira. — Donde è piovuta codesta maledetta genìa dei Cristiani? Essa fugge la luce, evita i templi, deride i sacerdoti e gli Dei, disprezza la porpora e le cariche pubbliche, solo contenta di vivere nei nascondigli e nelle tenebre (2). La voce del popolo accusa i Cristiani dei più nefandi delitti: orgie, incesti, adulterî, sacrifizi umani, adorazione d'una testa d'asino, culto per uno scellerato e per una croce (3). Nè si può negare che queste dicerie contengano un fondamento di verità. Il sospetto è legittimo, sol che si pensi al mistero di cui sogliono circondarsi i Cristiani, alle loro segrete adunanze, al culto d'un Dio ignoto, solitario, incomprensibile, dovunque presente, ma dovunque invisibile, che non ha nè templi nè altari (4).

(1) *Octav.*, V-VI.
(2) *Octav.*, VIII, 4-5.
(3) *Octav.*, IX, 2 sgg.
(4) *Octav.*, X, 1 sgg.

Annunziano prossima la fine del mondo; ripromettono a sè stessi l'immortalità, minacciano agli altri le pene eterne (1); e intanto pallidi, sparuti, tremanti, passano la vita inquieta, fuggendo gli spettacoli e le feste, privandosi d'ogni sorta di godimenti e di piaceri (2).

Cessino adunque, se non hanno ancora smarrito del tutto il buon senso e il pudore, dall'indagare i misteri impenetrabili dell'universo, e guardino piuttosto alle cose di quaggiù, essi principalmente che, rozzi, inesperti, privi di ogni educazione intellettuale e morale, non avendo la capacità di comprendere le cose umane, molto meno hanno il diritto di discorrere sulle divine (3).

Quel che sorprende più d'ogni altra cosa nella lettura di questa prima parte del dialogo è che l'autore, pur essendo un Cristiano, non ha menomamente diminuito, o reso comunque difettosa, per semplice artificio polemico, la forza delle argomentazioni dell'oratore pagano; anzi, a parere d'un dotto critico italiano (4), « la requisitoria di Cecilio sembra condotta anche più abilmente della difesa stessa di Ottavio. E non senza ragione, perchè l'apologia del Cristianesimo doveva riuscire tanto più efficace, quanto più accurata ed eloquente fosse stata l'esposizione delle prove contrarie ».

Ordinariamente, quando si riferiscono in una disputa le obbiezioni dell'avversario, alle quali si sa di dover rispondere, si è tentati, senza volerlo, di presentare quelle argomentazioni sotto una luce che toglie ad esse gran parte della loro efficacia; e ciò allo scopo di rendere più facile la nostra vittoria. Minucio al contrario — e di questo dobbiamo essergli grati — fa tenere al suo Cecilio tale un linguaggio, che, per la gravità delle accuse e la violenza delle parole, non avrebbe potuto esser pronunziato con maggiore energia da Frontone o da Celso stesso. Ecco il motivo, per cui buon numero degli studiosi di Minucio, come vedremo in seguito, hanno sospettato che il discorso di Cecilio fosse una riproduzione integrale o parziale dell'Ἀληθὴς λόγος di Celso, o di un'orazione di Frontone.

Un altro fatto degno di nota nel carattere morale dell'oratore pagano è indubbiamente la contraddizione che risulta da un duplice e inconciliabile, almeno in apparenza, atteggiamento del suo pensiero: atteggiamento di fede stoica e di scetticismo accademico.

(1) *Octav.*, XI, 1-5.
(2) *Octav.*, XII, 5-6.
(3) *Octav.*, XII, 7.
(4) L. Valmaggi, *Minucio Felice*, VI, 1 e VII, 1, in *Didask.*, a. I (1912), fasc. II, pag. 203. Vedi anche dello stesso autore la prefazione all'edizione di Minucio, Torino, 1910.

In altri termini, Cecilio prima sostiene che il mondo è creato dal caso, poi, come se si correggesse, soggiunge che il partito migliore per noi è di credere negli Dei, che i nostri genitori ci hanno avvezzati a venerare fin da bambini. Se non che, in mezzo alle innegabili e volute contraddizioni, non manca un'unità di pensiero e una perfetta coerenza di sentimenti e d'idee. In Cecilio si verifica nè più nè meno lo stesso fenomeno, che avvertiamo in Celso, in Frontone e nel Cotta ciceroniano. Come Cecilio, anche Celso perseguita il Cristianesimo, in quanto questo presenta un pericolo per l'incolumità dello Stato e della religione nazionale (1); la sua critica è identica a quella degli epicurei (2); egli non crede alle leggende del paganesimo, ma le trova grandi, meravigliose, utili agli uomini (3). Come Cecilio, anche l'accademico Cotta afferma solennemente che, sebbene egli rivolga i suoi attacchi contro le opinioni religiose dei filosofi, tuttavia egli intende difendere la religione della sua patria (4).

Certo, se vogliamo renderci conto, e nel modo più esatto che sia possibile, dell'atteggiamento dei personaggi minuciani, non possiamo far a meno di riportarci ai tempi dell'autore, e acquistar quasi la coscienza di un uomo antico. Ecco: io intendo distinguere in Cecilio due coscienze, come due coscienze deve aver posseduto ogni buon pagano del secondo secolo di Cristo: scientifica l'una e politica l'altra. Perchè dunque dovremmo meravigliarci, se il pagano Cecilio da una parte distrugge gli Dei e dall'altra li ammette? Egli è convinto che la verità non può conoscerla nessuno; che forse il mondo è retto più dal caso che dalla Provvidenza. Ma con questo egli intende far semplicemente una confidenza: dichiara, in altri termini, gli elementi costitutivi della sua coscienza scientifica, ciò che forma il suo convincimento intimo, soggettivo, personale intorno alla reale importanza dell'indagine umana, e ai suoi rapporti con la verità assoluta ed eterna. Ma, ciò posto, Cecilio, quando si tratta di concludere,

(1) Cfr. Orig., V, 34, 41.
(2) Cfr. Orig., I, 8, 10, 21; II, 60; III, 34, 48, 75; IV, 54, 75; V, 3.
(3) Cfr. Orig., I, 67.
(4) Cicer., *De nat. deor.*, III, 2, 5: *Quumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, et tertium adiunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi, mihique ita persuasi, Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis* etc Cfr. anche *ibid.*, 4, 9: *mihi enim unum sat erat ita nobis maiores nostros tradidisse.*

ben s'accorge che la sua missione è quella d'un patriota: l'orgoglio del sapersi e del sentirsi pagano, e, sebbene, dirò così, per adozione, romano, accresciuto dall'istinto della propria conservazione nella lotta contro il Cristianesimo, e mantenuto da una consuetudine di ossequio e di dedizione illimitata alla tradizione e alla potestà del governo, ch'è l'eco ancor possente dell'antica costituzione giuridica e politica, basata sull'idea — predominante nella religione, nella famiglia, nella educazione — dello Stato che intera assorbe la coscienza dei cittadini, proibendo qualsiasi manifestazione di carattere spiccatamente individuale, infonde nell'animo di Cecilio la forza di affermare ad alta voce come sia mille volte più pratica e più necessaria la venerazione verso gli Dei della patria, e come sia mille volte più vantaggioso e più serio il mantenersi ligi alle pratiche esterne del culto.

La contraddizione quindi è più apparente che reale; è giusta, vera, appropriata, perchè trova la sua ragion d'essere nella caratteristica fisonomia della situazione storica che rappresenta; ed ha tanta ragion d'essere che, se mancasse, sarebbe da rimproverarne l'autore, come di una colpa imperdonabile. Cecilio non è, secondo l'intenzione dell'artista, un personaggio volgare; non è un linguacciuto impostore, messo lì di fronte ad Ottavio, come pretesto retorico per lo svolgimento del dialogo; non rappresenta soltanto la *probatio* d'una tesi, che stabilisca un certo equilibrio, nell'intera massa della composizione, con la *refutatio* dell'avversario.

Cecilio è un'artistica incarnazione ideale della società romana del secondo secolo di Cristo; e quel suo oscillare caratteristico fra il dubbio scettico e la fede stoica, quei chiaroscuri della sua coscienza, che ondeggia tra il convincimento filosofico e il sentimento politico, rendono precisamente in egual forma ed intensità le passioni, le aspirazioni impazienti, gli ardimenti, i bisogni, tutto quel rimescolio, insomma, di elementi etici, religiosi e sociali, che costituisce l'essenza della società di quel tempo, scettica in fondo, ma che della sua tradizione si faceva un baluardo per resistere contro quel mostro del Cristianesimo, il quale, con limar lento e sordo, azzannava e corrodeva le fondamenta dell'Impero; Cecilio è il genio dell'anima romana antica, che, dalla sua tomba secolare, levasi improvvisamente, eretta e magnifica, sol riguardando con occhi sdegnosi incontro all'avvenire; è la voce del paganesimo, che, fra gli ultimi aneliti della sua esistenza, lancia lontano, ben lontano nei secoli, l'eco possente del suo grido di guerra.

Ottavio risponde alle accuse dell'avversario, e, seguendo il metodo di Cecilio, parla successivamente della scienza umana [1], delle religioni di Stato [2], e delle accuse contro il Cristianesimo [3]. — Checchè dica Cecilio, l'uomo non è condannato fatalmente all'ignoranza: la rivelazione d'una verità suprema ed assoluta può essergli luminosa guida nelle tenebre del dubbio. La verità è la stessa per tutti: tutti gli uomini, senza distinzione nè di sesso, nè d'età, nè di condizione sociale, son capaci di ricercarla e di scoprirla, poichè il genio non s'acquista con le richezze o con lo studio, ma fa parte integrante della costituzione stessa dello spirito [4]. Bisogna badare non alla condizione materiale ed esterna di chi discorre delle cose divine, bensi al valore intrinseco del suo ragionamento e delle sue conclusioni [5]. L'uomo, si dice, deve cercare di conoscer sè stesso: benissimo; ma non vi può riuscire che dopo aver conosciuto Dio e l'intima virtù degli elementi, che costituiscono l'ordine cosmico [6]. Lo spettacolo dell'universo, il corso degli astri, la vita degli animali, le meraviglie dei fenomeni della natura, attestano l'esistenza della Provvidenza, che regola e dispone con leggi d'equità il flusso perenne delle cose. La verità rivelata e proclamata nelle tradizioni pagane attesta l'esistenza d'un Dio unico ed infinito, poichè nel fondo di tutte le religioni e di tutte le poesie gravita l'idea d'un essere onnipotente, padre degli Dei e degli uomini, e causa prima dell'universo [7]. L'interminabile sciame delle divinità pagane popolari sono astrazioni di uomini realmente esistiti, i quali, per paura o per riconoscenza, furono elevati, dopo morte, dai propri contemporanei a dignità di esseri divini [8].

Cecilio ha creduto chi sa che gran cosa, a vantaggio della sua causa, l'insistere sui miracoli compiuti dagli Dei in favore di Roma, e sulle predizioni degli aruspici e degli auguri, non accorgendosi d'aver che fare con favole da vecchierelle, con invenzioni assurde ed immorali, raccolte e accreditate dai poeti, a cominciare da Omero [9]; non sapendo infine che i miracoli sono

(1) *Octav.*, XVI-XIX.
(2) *Octav.*, XX-XXVII.
(3) *Octav.*, XXVIII-XXXVIII.
(4) *Octav.*, XVI, 5.
(5) *Octav.*, XVI, 6.
(6) *Octav.*, XVII, 1-3.
(7) *Octav.*, XVII, 4 sgg.; XVIII-XIX.
(8) *Octav.*, XX, 5-6; XXI.
(9) *Octav.*, XXII,, 1-7; XXIII, 3-7.

la perfida opera dei demoni, i quali amano prendersi giuoco della credulità degli uomini, come fu dimostrato da filosofi del valore di Socrate e di Platone [1]. E dire che gli artisti compiono l'opera malefica dei poeti, scolpendo nel marmo, o foggiando nel metallo le immagini degli Dei, le quali tuttavia, se hanno il rispetto degli uomini, non si può dire che altrettanto ne riscuotano da parte delle rondini, dei ragni e dei topi [2]. Roma dunque non deve il suo incremento e la sua potenza a codeste miserabili creazioni della fantasia umana. Se infatti gli Dei fossero esistiti, avrebbero certamente punito il popolo romano, che disseminava di sacrilegi e di colpe senza numero il suo cammino verso la conquista del mondo [3].

La seconda parte del discorso d'Ottavio è forse la più interessante. Dopo aver attaccato la religione dell'avversario, l'avvocato del Cristianesimo passa a difender la propria. — Non si è mai potuto provare — egli dice — che i Cristiani facciano oggetto del loro culto una testa d'asino [4], o un delinquente o una croce [5]. Gl'infanticidî, le orgie, gl'incesti, e tutta quella serie di delitti mostruosi, che si attribuiscono ai Cristiani [6], non possono esser veri che solamente per coloro, i quali sarebbero capaci di commetterli: *nemo hoc potest credere, nisi qui possit audere* [7]. Cecilio avrebbe dovuto piuttosto ricordarsi che di tali misfatti sono invece intessute le cerimonie di certi culti pagani [8]. I Cristiani sono l'esempio vivente di tutte le virtù [9]. Ben lontani dall'essere una società di turbolenti e di faziosi, essi, è vero, si riuniscono, ma per pregare in comune; e se le loro file crescono ogni giorno di numero, è segno che col volger del tempo la verità diventa più luminosa e più grande. I loro contrassegni sono l'amore, l'innocenza, la carità, la fratellanza, una stessa speranza ed una stessa fede. Non hanno statue, nè templi, nè altari. Il vero tempio di Dio dev'esser l'anima dell'uomo. Quali vittime potrebbero equivalere una coscienza pura da colpa? Per i Cristiani, praticar la giustizia significa pregare; coltivare la virtù significa sacrificare;

(1) *Octav.*, XXVI, 9.
(2) *Octav.*, XXIII, 9-13; XXIV, 1.
(3) *Octav.*, XXV, 1 sgg.
(4) *Octav.*, XXVIII, 7.
(5) *Octav.*, XXIX, 2 sgg.
(6) *Octav.*, XXX, 1; XXXI, 1-2.
(7) Cfr. Tertull., *Apol.*, 8 : *qui ista credis de homine, potes et facere.*
(8) *Octav.*, XXVIII, 7-11; XXIX, 4-5; XXX, 2-6; XXXI, 3-4.
(9) *Octav.*, XXXI, 5-8.

salvare dal pericolo il proprio fratello significa immolare alla divinità la migliore delle vittime. Per i Cristiani, l'uomo più pio è l'uomo più giusto (1). Quanto alle loro credenze, essi le posseggono in comune con i più grandi filosofi, i quali hanno ugualmente creduto alla fine del mondo (2), alla resurrezione (3), al giudizio di Dio, alle pene e alle ricompense dell'altra vita (4). La povertà forma un argomento di gloria per i Cristiani (5), come la costanza nel sopportare i tormenti dei loro carnefici (6). I Cristiani aborrono da ogni spettacolo, da ogni festa, da ogni godimento profano, perchè contrario ai sani precetti della morale (7); sicuri della benevolenza di Dio, trascorrono la vita, osservando scrupolosamente le regole della vera religione, e tenendo fiso lo sguardo nell'avvenire (8).

Ottavio ha in tal modo confutato tutte le obbiezioni dell'avversario, sì che questi finalmente non lascia a Minucio neppure il tempo di conchiudere, e si dichiara credente nella Provvidenza e nella religione cristiana.

Guardando ora bene addentro nel discorso di Ottavio, si nota anzitutto l'artificio di ricorrere all'autorità delle opinioni degli antichi filosofi, per dare un valido sostegno agli argomenti della nuova fede. A differenza di Tertulliano, il quale non ha mai menomamente tollerato che si stabilissero rapporti di dipendenza tra la dottrina del Cristianesimo e le antiche tradizioni, e in un suo trattato dichiara esplicitamente che non vi può esser nulla di comune fra Atene e Gerusalemme, fra l'Accademia e la Chiesa (9), Ottavio sembra invece un teologo di quella scuola di letterati, di politici, di mondani, che volevano ad ogni costo ricollegare il Cristianesimo con l'esperienza filosofica del passato. Essi raccoglievano dai libri dei pensatori antichi tutto ciò che potesse avere qualche relazione di somiglianza con i dogmi della Chiesa, e si sentivano felici quando potevano con aria di trionfo sostenere che le opinioni dei filosofi pagani erano anche le loro

(1) *Octav.*, XXXII, 1-3.
(2) *Octav.*, XXXIV, 1 sgg.
(3) *Octav.*, XXXIV, 7-12.
(4) *Octav.*, XXXV, 1 sgg.
(5) *Octav.*, XXXVI, 3.
(6) *Octav.*, XXXVII, 1-5.
(7) *Octav.*, XXXVII, 11-12; XXXVIII, 1.
(8) *Octav.*, XXXVIII, 4-6.
(9) *De praescr.*, I, 7: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae?* cfr. *Apol.*, 46: *Quid simile philosophus et christianus? Graeciae discipulus et coeli?*

proprie *(eadem fere sunt ista quae nostra sunt)* [1], e combattere gli avversari con le loro stesse armi [2].

Ma, ad eccezione di quanto si riferisce alle opinioni dei filosofi, tu invano desideri nel discorso di Ottavio — ed è quello che ha sempre suscitato la meraviglia a un tempo e la curiosità dei dotti — una qualsiasi esposizione dei più importanti dogmi della Chiesa. Ottavio non pronunzia mai il nome di Gesù [3], non parla mai nè del peccato originale, nè della redenzione, nè dell'Evangelo, nè degli Apostoli; di nessuno, insomma, degli elementi dottrinali che costituiscono e giustificano il Cristianesimo. La dottrina della grazia non solamente non è accennata, ma sembra anche formalmente contraddetta; non si parla nè della Trinità, nè dei Sacramenti. Ottavio discorre della sua religione, come d'una setta filosofica — e Lattanzio glie ne fa un rimprovero [4] — riducendola a tre soli concetti: unità di Dio e Provvidenza, risurrezione, ricompense nella vita d'oltretomba. Ma questi tre articoli di fede sicuramente non bastano a caratterizzare il Cristianesimo.

Come dunque spiegare il silenzio di Minucio? Le più svariate interpretazioni furono poste dai dotti, e non è mancato neppure chi dicesse che tale lacuna va spiegata col fatto che Minucio, di recente convertito alla fede, avesse preso a difendere la nuova religione, prima di aver avuto il tempo di approfondirne la conoscenza [5].

La maggior parte dei critici però, giudicando che lo *scopo* dell'operetta minuciana potesse, da solo, spiegare la ragione del silenzio, si diedero con ogni cura a ricercarlo. Alcuni pertanto credettero che tale scopo dovesse trovarsi nell'intenzione di combattere un determinato avversario, fosse questo l'epicureo Celso, o il retore Frontone, o il cinico Crescenzio, che, com'è noto dal cap. 3 della II *Apologia* di Giustino, e dal cap. 19 dell'*Oratio ad Graecos* di Taziano, soleva sobillare Marco Aurelio contro i Cristiani.

Altri, e senza dubbio i più autorevoli (il Boissier, pag. 330 sgg.;

(1) *Octav.*, XIX, 15.

(2) *Octav.*, XX, 2.

(3) Una semplice allusione a Gesù Cristo si può vedere nei capp. IX, 4 e XXIX, 2; un'allusione alla Bibbia nei capp. XIX, 4; XXXIV, 5 e XXXV, 1; un'allusione alla rivelazione e alla fede nel cap. XXXI, 1.

(4) *Instit. divin.*, V, 1, 22.

(5) Il Kuehn, per esempio, scrisse un'intera dissertazione, già citata di sopra, a dimostrazione di questa tesi.

il Monceaux, pagg. 493-500; il Boenig (1), pagg. 16-18; il Waltzing, pag. 45 sgg.; l'Ehrhard (2), pagg. 116-117; il Grillnberger (3), pagg. 264-269) stimarono che il colto Ottavio, scrivendo per la società letterata ed intellettuale, di cui egli faceva parte, e che nel dialogo vediamo personificata in Cecilio, non si sia prefisso uno scopo di polemica, ma piuttosto di propaganda, e che, mirando a convertire il colto Cecilio per mezzo delle sue stesse armi, abbia taciuto l'esposizione dogmatica dei principî del Cristianesimo, perchè non necessaria al conseguimento di quello scopo. Certo, in questioni di simil genere, il pretendere noi critici, a distanza di tanti secoli, di penetrare a fondo le ragioni di un'opera d'arte, quando tali ragioni non balzino fuori evidenti da nessuna parte dell'opera stessa, è per lo meno impresa arrischiata.

Che, per esempio, nel caso nostro la propaganda escluda la polemica, io non direi, tanto più che Ottavio nel suo discorso polemizza spesso, e con buona dose di calore. A ogni modo, c'è sempre di mezzo il solito preconcetto di volere con i nostri giudizi infrenare e costringere la mentalità d'un artista, il quale, per di più, essendo vissuto in epoca così diversa dalla nostra, poteva non essere governato dalle nostre stesse esigenze. Se Minucio ha taciuto i dogmi cristiani, ciò è indizio che nel disegno dell'operetta, quale si era presentata alla sua mente, la loro trattazione non entrava affatto. Per Ottavio, come difensore del Cristianesimo, lo scopo era di rispondere alle accuse, formulate nel discorso del pagano Cecilio; e siccome Cecilio di dogmi non parla, Ottavio ugualmente ne tace.

Certo qualcuno potrebbe obbiettare che l'autore, per giustificare la trattazione dei dogmi da parte d'Ottavio, avrebbe potuto includerne la proposta nel discorso di Cecilio; ma con questo ricadiamo nel difetto già di sopra accennato, di pretendere che Minucio scrivesse più a seconda del nostro che del suo proprio gusto.

E anche il voler argomentare, come fanno i dotti, dall'accenno finale: *etiam nunc tamen aliqua consubsidunt non obstrepentia ve-*

(1) Herm. Boenig, *M. Min. Fel. Ein Beitrag zur Gesch. der altchristl. Litter.* Gymn.-Progr., Koenigsberg, 1897.

(2) A. Ehrhard, *Die altchristl. Litter. und ihre Erforsch. seit* 1880, I (1880-1884). II (1884-1890), in *Strassburg. theol. Studien, hgg. von A. Ehrhard u. E. Mueller,* Fribourg, 1894 e 1900 (I Bd., Heft 4-5 e Iter Supplementband).

(3) O. Grillnberger, *Zur Philos. der patrist. Zeit. Der Octav. des Min. Fel.,* in *Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol.,* III, 1889, pagg. 104-118, 146-161, 260-269.

ritati, sed perfecte institutioni necessaria, de quibus crastino... ut de toto congruentes promptius requiremus (cap. XL, 2), che in una prossima conversazione Minucio si sarebbe appunto diffuso nella trattazione di quella parte, di cui nell'*Octavius* si lamenta la mancanza, a me sembra per lo meno inesatto, poichè per me quelle parole non sono che uno dei soliti artifizi retorici di chiusa, che noi troviamo in gran copia, a cominciare da Cicerone, negli scrittori di dialoghi, sia classici che cristiani (1).

E tutta poi l'impostatura retorica del dialogo mi fa appunto pensare che Minucio appartenga alla numerosa schiera dei pagani, educati nelle scuole retoriche, e poi convertiti al Cristianesimo, i quali, da principio certo, e taluni anche per tutto il corso della propria carriera letteraria — esempio precipuo il paganizzante Ausonio, che pur fu maestro del cristianissimo Paolino da Nola — non seppero o non vollero liberarsi interamente dalla scoria pagana, per ciò che riguarda sia la forma che il contenuto. Lo stesso Cipriano scrisse il suo *Ad Donatum* più da retore che da cristiano: basta del resto scorrere le *Confessioni* di Agostino, e alcune opere di Girolamo, per persuadersi di quanto profondo fosse il solco che lasciava nell'anima e nella mente la cultura, attinta nelle scuole, e l'età della giovinezza trascorsa in mezzo agli allettamenti del mondo.

Ora, di fronte a menti così educate, il Cristianesimo colpiva più per la sua parte esteriore che per la profondità dei suoi dogmi: era una vita che si contrapponeva a una vita, più che un complesso dogmatico che si sostituiva ad un altro. Il profondo abisso che separava la purezza dei costumi cristiani dalle iniquità della vita pagana era visibile indistintamente a tutti; la differenza dei dogmi era sentita meno; abbiamo anzi visto che si cercava di attenuarla con la conciliazione, quasi con la giustificazione della parentela delle dottrine cristiane con le filosofiche. Chè se alcuno obbiettasse recando l'esempio di Tertulliano, io risponderei che entra qui appunto in giuoco la considerazione della mentalità propria dello scrittore, che i critici bene spesso metton daccanto: Tertulliano è uno spirito battagliero, ardente, impetuoso: dove tocca, brucia; Minucio è un'anima più mite e più dolce. Il paragone non può stabilirsi fra i due: piuttosto sarebbe da stabilirne l'antitesi. E citerei il parallelo di Taziano con Giustino o Atena-

(1) Cfr. Cicer., *Tusc. Disput.*, I, 49 fine; *ibid.*, II, 27 fine; id. *De orat.*, II, 90 fine; id. *De nat. Deor.*, III, 40, 94-95; August., *Contra Acad.*, II, fine; id. *De ordine*, II, fine.

gora fra i Greci, non meno stridente dei due elementi del parallelo latino.

Per conchiudere: le ragioni delle caratteristiche dell'operetta minuciana vanno ricercate così nell'epoca in cui l'autore visse, come nell'educazione e nel carattere della sua mentalità. Ogni altro presupposto non può valere che come tentativo di forzar l'una o l'altra, per inquadrarle in un tipo, foggiato da noi, il quale potrà essere più o meno verosimile, ma avrà sempre il torto d'esser fittizio.

Dopo le laboriose ricerche dell'Ebert, del Dombart, dello Schwenke, del Kühn, del Baehrens, del Wilhelm, del Neumann, del Waltzing, e di altri innumerevoli, è noto che Minucio attinse moltissimo dagli scrittori pagani di Grecia e di Roma. Non è qui il luogo di intraprendere uno studio particolare delle fonti di Minucio (1), ma soltanto di dare una breve e generica notizia di quelli, che, secondo ogni probabilità — poichè affermazioni categoriche in ricerche di questo genere non si danno — possono esser serviti di modello all'operetta minuciana.

Basterebbe intanto scorrere l'elenco dato dal Waltzing, per accertarsi che nell'immensa congerie delle fonti bisogna pur distinguere tra imprestiti di parole o di frasi, o anche di singoli concetti e d'immagini peregrine, e imprestiti di maggiore entità, come quelli che concernono il disegno generale dell'opera o l'atteggiamento morale dei personaggi. Alla prima specie di fonti appartengono, per esempio, Platone, Apuleio, gli storici (2) ed i poeti (3); alla seconda, i dialoghi di Seneca (4) e gli scritti filosofici di Cicerone. Di quest'ultimo, più che il *De divinatione,* o il *De republica,* o il *De oratore,* o altri trattati, dai quali furono tolte frasi brevi e talvolta insignificanti, è innegabile che il *De natura deorum*

(1) Il Waltzing, a pagg. 152-203 della sua classica edizione di Lovanio, ha dato un elenco quasi completo dei luoghi di tutti gli autori pagani, dai quali Minucio sicuramente attinse materia per il suo dialogo. Prima del Waltzing, il Dombart aveva raccolto questi passi nelle note della sua traduzione dell'*Octavius,* accompagnata dal testo (*Ein Dialog des M. Min. Fel. übersetzt.* 2te Ausgabe, pagg. XVI-142. Erlangen, 1881). Cfr. Baehrens, pag. VIII della sua edizione.

(2) È molto probabile che da Tacito (*Dial. de orat.,* IV. Cfr. Plat., *Protag.,* 337, E; *Symp.,* 175 E) abbia Minucio ricevuto l'idea della scelta di un arbitro, per dirimere la controversia (*Octav.,* IV, 6).

(3) Vedi a pagg. 40-41 dell'opera del Waltzing i nomi dei critici moderni che hanno particolarmente studiato ciascuna di queste fonti.

(4) Il Monceaux (pag. 490, nota 2) confronta, per esempio, *Octav.,* XXXVII, 1 con Seneca, *De Provid.,* 2, 9.

dev'essere considerato come una delle fonti principali di Minucio. Già è nota la dimostrazione dell'Ebert, il quale vuole che il Cecilio dell'*Octavius* sia foggiato sul pontefice Aurelio Cotta, l'interlocutore principale del dialogo ciceroniano [1].

Anche il Boissier [2], non senza ragione, si mostra convinto dell'opinione espressa dal critico tedesco. Nessun personaggio infatti avrebbe potuto, meglio di Cotta, rappresentare la condizione morale d'un pagano del II secolo. Cotta, grande signore ed uomo di Stato, occupò cariche politiche e religiose, e fu anche membro del collegio dei pontefici. Fra gli altri studi, coltivava anche la filosofia, e fra le sette filosofiche aveva scelto quella che più gli permetteva di combattere tutte le altre: era accademico, e, come tale, affermava che non si posseggono verità assolute, e che nel mondo delle opinioni nulla è certo, ma solamente probabile. Le scuole dogmatiche, specialmente quella degli Stoici, erano il suo bersaglio preferito: giungeva perfino a negare l'esistenza di Dio e la sua influenza nella vita dell'universo. Era il colmo per un pontefice! I suoi avversari gli facevano osservare lo scandalo, prodotto da una contraddizione così stridente [3]. Ma il pontefice Cotta sapeva bene il fatto suo; senza scomporsi rispondeva loro che, sebbene attaccasse le opinioni religiose dei filosofi, egli tuttavia intendeva difendere la religione della sua patria [4]. La religione nazionale è una istituzione come le altre, e bisogna perciò rispettarla: ogni buon cittadino l'accetta e la pratica, perchè essa è il fondamento della città [5]; nè ha bisogno d'una interpretazione razionale di ciò che forma l'oggetto delle sue credenze: a lui basta solamente di sapere che gli Dei, nei quali crede, sono quei medesimi, nei quali credevano i suoi padri [6]. Ecco in che consisteva tutta la dottrina di Cotta.

Ora, tolte le differenze che dipendono necessariamente dalla diversità dei tempi, non si può non riconoscere fra Cecilio e il pontefice Cotta una spiccata identità di fisonomia letteraria. I

[1] Ad. Ebert, *Tertullians Verhaeltn. zu Min. Fel.*, Leipzig, 1868. Ristampato in *Abhandl. der K. Sächs. Ges. der Wiss.*, XII (*Phil.-Hist. Cl.* V), 1870, pagg. 319-386. Cfr. anche dello stesso autore, *Gesch. d. christl. lat. Litter.*, I, 1874, pag. 27.

[2] *La fin du pagan.*, pag. 315 sgg. Cfr. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 489.

[3] *De nat. deor.*, III, 2, 5 sgg. e 40, 94.

[4] *De nat. deor.*, III, 2.

[5] *Ibidem.*

[6] *De nat. deor.*, III, 4, 9: *Mihi enim unum satis erat ita nobis maiores nostros tradidisse.*

principî di Cecilio sono quei medesimi della scuola d'Arcesilao e di Carneade [1]: *omnia in rebus humanis dubia, incerta, suspensa magisque omnia verisimilia quam vera* [2].

Se non che, nel bel meglio, anche Cecilio si trasforma, e passa dal più disperato scetticismo ad una calda professione di fede stoica: il dubbio sull'esistenza di Dio e della Provvidenza lo riconduce alla religione della sua patria. Poichè le ricerche su Dio e sulla Provvidenza — egli afferma — non approdano a risultati certi e positivi, il miglior consiglio è che si debba accettare ciecamente la tradizione come l'abbiamo ricevuta dai nostri antenati [3]. Il Cotta ciceroniano ragiona press'a poco a codesto modo.

A proposito della duplice coscienza in Cecilio di scettico e di devoto, io credo di aver addotto di sopra ragioni sufficienti a giustificarne pienamente il profondo significato storico e morale; per cui non occorre che vi ritorni più sopra [4]. Ho qui nuovamente accennato al curioso fenomeno psicologico, soltanto allo scopo di mettere in luce un altro lato caratteristico, il quale ancor più avvicina il personaggio di Minucio al Cotta ciceroniano, tanto quasi da identificarlo con esso.

Per quel che concerne le altre somiglianze fra l'*Octavius* di Minucio e il *De natura deorum* di Cicerone, specialmente riguardo all'arte, con la quale lo scrittore cristiano rifuse nell'opera propria tanta parte del suo modello, pubblicò un dotto lavoro il Behr [5], al quale rimando senz'altro chi avesse voglia di saperne di più.

Questo, per stabilire la fonte principale del discorso di Cecilio, quella cioè che mira a difendere la religione pagana. Veniamo ora a determinare, fin dove è possibile, le fonti per la

[1] Cfr. *Octav.*, XIII, 3: *Arcesilae et... Carneadis... et Academicorum plurimorum... tuta dubitatio.*

[2] *Octav.*, V, 2. Vedi anche i capp. XII-XIII *passim.*

[3] *Octav.*, IX, 1.

[4] Cfr. Sisto Colombo, *Osservaz. sulla composiz. lett. e sulle fonti dell'« Octavius » di M. Min. Fel.*; in *Didask.*, a. III, 1914, fasc. 1, pagg. 79-121. Vedi però il mio articolo: l'« *Octavius* » *di Min. Fel. e la critica recentissima*, in *Boll. di lett. critico-relig.*, a. I (1915), pagg. 339 sgg.

[5] E. Behr, *Der Octav. des Min. Fel. in seinem Verhaeltn. zu Ciceros Buch De nat. deor.* (*Jenaer diss.*), Gera, 1870, pagg. 35. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pagg. 488-490. Vedi anche K. J. Neumann, *Zu Cicero und Min. Fel.* in *Rhein. Mus.*, 36 (1881), pagg. 155-157, il quale volle provare che il capo V, 7-10 fu attinto da Minucio alla parte perduta del *De nat. deor.* III, 25, 64. Ma gli argomenti del Neumann non convincono affatto.

seconda parte, quella cioè con la quale Cecilio attacca il Cristianesimo. Questa seconda parte dà l'impressione d'un vero e proprio atto d'accusa, e gli argomenti sono esposti con tale violenza, da far supporre che Minucio li abbia trascritti da un libello, lanciato contro i Cristiani da un qualche loro nemico. Da un luogo del dialogo (1) apprendiamo che l'oratore Frontone aveva scritto un'orazione contro i Cristiani. Ora in quali circostanze l'avrebbe egli scritta? e inoltre è accettabile l'ipotesi che Minucio l'abbia riportata quasi intera nel discorso di Cecilio, conservandoci così un'opera del maestro di Marco Aurelio, come Origene ci ha conservato in parte quella di Celso, e Cirillo quella di Giuliano?

Alla prima domanda ha risposto il Boissier (2), supponendo con molta ragionevolezza due casi: o che il discorso di Frontone sia stato letto in Senato, per richiamare la severità dell'imperatore sui Cristiani, o che esso sia stato composto per qualche dibattito giudiziario. Forse il Boissier ha ragione, quando, poco appresso, dichiara d'esser piuttosto inclinato ad ammettere questa seconda ipotesi, come più verosimile dell'altra. In tal caso Frontone, contando un Cristiano fra i suoi avversari, avrebbe attaccati in genere tutti i seguaci del Cristianesimo, allo scopo di colpire con maggior sicurezza il suo nemico, e avrebbe così adottato il solito sistema di Cicerone, il quale non si faceva scrupolo di sparlare dei Galli, degli Alessandrini, degli Asiatici o dei Giudei, quando poteva ricavarne qualche vantaggio per la sua causa.

Quanto all'altra questione, se cioè il discorso di Cecilio sia la copia fedele del discorso di Frontone, sostenuta, fin dal 1880, da Paul de Felice (3), ebbe per difensori il Baehrens (4) e lo Schanz (5). Ma, dopo la confutazione che della tesi dello Schanz fecero il Weymann, il Funk, lo Zielinsky, il Norden, l'Ehrhard (6), dopo le sensatissime osservazioni del Boissier (7) e del Monceaux (8), non è più lecito, io credo, sostenere che il

(1) *Octav.*, IX, 6 : *id etiam Cirtensis nostri testatur oratio.*

(2) *La fin du pagan.*, pag. 312.

(3) *Etude sur l'Oct. de Min. Fel.*, Blois, 1880, pag. 149 (*Thèse de la Faculté de Théol. de Montauban*).

(4) *M. Min. Fel. Octavius. Emendavit et praefatus est Aem. Baehrens* (Leipzig, Teubner, 1886), pagg. V-VI.

(5) *Die Abfassungsz. des Oct. des Min. Fel.*, in *Rhein. Mus.*, 50 (1895), pagg. 114-137. Cfr. dello stesso autore : *Gesch. der roem. Litt.*, III, pag. 233.

(6) Vedine le opere citate nella *Bibliografia.*

(7) *La fin du pagan.*, pag. 314 sgg.

(8) *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 488.

discorso di Cecilio è la traduzione letterale dell'orazione frontoniana.

Comunque ciò sia, il discorso di Frontone per noi oggi è perduto, e qualsivoglia ipotesi intorno al contenuto di esso ha sempre il demerito d'esser campata in aria.

Una cosa sola sappiamo con certezza, ed è che le accuse di Frontone contro i Cristiani erano quelle stesse che circolavano di bocca in bocca nella massa del popolo. Allora, come sempre, esisteva tutto un repertorio di calunnie, formulate da secoli ad uso e consumo di tutti i partiti, a sfogo di tutti gli odî. Si disse, per esempio, che nelle agapi notturne i Cristiani con le loro madri e le loro sorelle, a un segnale convenuto, si abbandonassero nelle tenebre ad ogni peccato d'adulterio e d'incesto: le stesse calunnie erano state lanciate cinque secoli innanzi contro i fanatici, riuniti per celebrare i Baccanali (1). Si disse anche che i Cristiani avessero per consuetudine di fare a brani il corpo di un bambino, e di distribuirne le membra a tutti quelli che partecipavano ai loro misteri: anche questa è un'antica favola, che Sallustio racconta a proposito di Catilina e dei suoi complici (2).

Da tutto quanto siam venuti fin qui dicendo, è dunque lecito trarre la conclusione che Minucio lesse certamente l'orazione di Frontone, ma non se ne ispirò ad ogni costo. Data l'immensa popolarità delle calunie diffuse contro i Cristiani, non si ha nessuna necessità di supporre che Minucio dovesse andarle a pescare nel libello d'accusa di Frontone, quando invece egli le udiva ripetere dappertutto e da chiunque, le sentiva correre nell'aria, le respirava, direi quasi, con l'aria stessa.

E ciò può anche valere per la tesi sostenuta dal teologo Teodoro Keim, che cioè l'*Octavius* sia diretto contro l'Ἀληθὴς λόγος di Celso (3). Quest'opera di Celso ci è solo in parte conosciuta attraverso la confutazione fattane da Origene (4). Tuttavia

(1) Cfr. Livio, XXXIX, 13 sgg.

(2) Cfr. *Catil.*, 22. Del resto è risaputo che in ogni tempo e in ogni luogo le società segrete vennero sempre fatte segno a sospetti di tal genere. Le stesse calunnie, a cui sopra accennammo (cfr. Tert., *Apol.*, 7-8; Min. Fel., *Oct.*, IX; gli atti di S. Epipodio e di S. Pollione) furono, per esempio, diffuse in Cina contro il Cristianesimo (cfr. Le Blant, *Les martyrs de l'extrême Orient et les persécutions antiques*, in *Revue de l'art chrétien*, 2ª serie, t. IV, pag. 301), e nel medio evo contro i Giudei, i Valdesi, ecc.

(3) Th. Keim, *Celsus' Wahres Wort. Mit Lucian und Min. Fel. verglichen*, Zürich, 1873, pagg. 151-168.

(4) L'opera di Celso è stata, in base ai frammenti conservati da Origene, ricostruita, oltre che dal Keim, anche da B. Aubé, *Histoire des perséc. de*

non mancano frammenti di considerevole lunghezza, nei quali sono visibili le tracce di alcuni motivi propri della polemica di Cecilio. Il Keim volle mettere in luce la questione dell'identità tra Celso e Minucio, in modo però da far credere che questo abbia derivato da quello. A tal uopo il critico tedesco raccolse in una lunga nota a pag. 156 sgg. un certo numero di luoghi, comuni a Celso e a Minucio; ma le sue citazioni sono così inesatte ed incomplete, che non forniscono allo studioso nessun sicuro mezzo di controllo. Io ho ripreso il confronto dei frammenti di Celso con il discorso del personaggio minuciano, ed ho messo insieme un buon numero di passi, i quali mostrano parecchi punti di contatto fra i due scrittori, sia che Celso consideri la Chiesa come un'accozzaglia di settari, d'uomini nati ieri, senza patria, nè tradizioni, congiurati contro le istituzioni civili e religiose, perseguitati dalla giustizia e macchiati d'infamia, sia che accenni alle loro riunioni clandestine ed illecite, sia che parli della bassa condizione sociale e dell'ignoranza dei Cristiani, sia che proclami la legittimità di qualsiasi religione nazionale, come fattore politico di primaria importanza, e disprezzi il Cristianesimo, come religione non nazionale, anzi addirittura come religione di protesta contro la religione nazionale (1).

Ma tutto ciò non deve portare necessariamente a conchiudere che Celso sia una fonte diretta di Minucio. Che Minucio abbia letto Celso, e in genere tutte le apologie giudaiche e pagane, non pervenute sino a noi, ma che certamente debbono essere esistite in gran copia al suo tempo, è cosa su cui non cade alcun dubbio. Che inoltre egli se ne sia giovato, e che nell'opera sua ne rimangano qua e là reminiscenze, sia di contenuto che di forma, è anche cosa che si può riconoscere senza contrasto. Ma l'essenziale, a mio giudizio, è di affermar bene il principio che non l'opera di un determinato autore riappare pressochè intera

l'Eglise. La polém. païenne à la fin du II Siècle. Fronton, Lucien, Celse et Philostrate, 2 édit., Paris, 1878.

(1) Ecco qui l'elenco dei passi da me raccolti dall'opera di Origene, *Contra Celsum,* e confrontati con i corrispondenti dell'*Octavius:* Orig., I, 1, 3; III, 14. Min., VIII, 4 sgg.; Orig., I, 67. Min., VIII, 1; Orig. III, 44. Min., V, 4. Cfr. id., VIII, 4; Orig., IV, 23. Min., XI, 1 sg.; Orig., IV, 11; VII, 32; V, 14. Min., XI, 1 sgg.; Orig., V, 34, 41. Min., VI *passim;* Orig., VII, 62, 68-70; VIII, 2, 11-15, 24, 28, 33, 35, 45, 48, 53, 55, 58, 60, 62, 63. Min., VII; Orig., VIII, 24, 63, 66. Min., XXXII, 1-3; Orig., VIII, 55. Min., VIII, 4; Orig., VIII, 38, 41. Min., X, 2-3. Questo elenco non pretende affatto d'esser completo, ma solo di bastare alla curiosità di chi voglia avere una prova dei rapporti di somiglianza, che innegabilmente intercedono fra il pensiero di Celso e quello di Cecilio.

nel discorso di Cecilio, bensì che questo è costituito di tutti o della maggior parte degli elementi, che componevano il patrimonio comune della letteratura apologetica pagana; patrimonio orale e scritto, che noi possiamo controllare, sia pure indirettamente, nelle varie apologie cristiane del II e del III secolo, le quali, come il discorso di Ottavio in Minucio, miravano appunto a combattere le accuse dei nemici del Cristianesimo.

E il discorso d'Ottavio è più originale di quello di Cecilio? Certo esso ha per base una quantità d'idee e di fatti, per cui non si può fare a meno di riconoscere che Minucio dev'essersi servito d'un certo numero di fonti. Quali? Le numerose somiglianze del testo minuciano con l'*Apologeticum* tertullianeo han fatto pensare a più d'uno che quello fosse in gran parte una riproduzione letterale di questo. Ma tale argomento, poichè implica necessariamente la questione della priorità, sarà ripreso e discusso più tardi, a suo luogo, quando prenderò in esame il problema cronologico.

Intanto è certo che le idee del discorso d'Ottavio si ritrovano in grandissima copia negli apologisti greci del II secolo. Sebbene una buona parte dei primissimi componimenti apologetici greci siano andati sventuratamente perduti, come quelli di Melitone, vescovo di Sardi, e di Quadrato, dei quali possediamo qualche frammento e le notizie dateci da Girolamo nel suo *De viris illustribus*, tuttavia conserviamo ancora una quantità sufficiente di apologie, perchè possiamo formarci un concetto di quello che fosse il movimento spirituale e religioso della civiltà cristiana nel II secolo.

Aristide, Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo d'Antiochia, Hermias, la *Cohortatio ad gentiles*, falsamente attribuita a Giustino, l'*Epistola ad Diognetum*, ecco il tesoro letterario, che può darci qualche lume nella caliginosa questione delle fonti dell'*Octavius*. Non mancarono critici, i quali, dallo studio del dialogo minuciano, considerato in relazione con il tale o il tal altro degli apologisti greci, giungessero alle più disparate conclusioni. Lo Schwenke voleva sostenere che Minucio (29, 6) dipende solo da Giustino (*Apol.*, I, 55) [1]. Ma la sua tesi fu confutata dal Wilhelm e dal Harnack [2]. Quanto a Taziano, nè lo Schwenke nè il Wilhelm credevano in alcun modo accettabile l'ipotesi che Minucio se ne sia giovato.

(1) Cfr. Waltzing, *M. Min. Fel. Oct.*, pagg. 32 e 38 sg.

(2) A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 100; id., *Die Ueberl. der Griech. Apologeten*, in *Texte u. Unters.*, I (1883), pagg. 4, 132, 145.

La stessa è l'opinione del Harnack (1), il quale però nutre il sospetto che, per ciò che si riferisce alla derisione del culto pagano, Taziano e Minucio abbiano attinto da una medesima fonte, forse la Γοήτων φορά di Oenomaus (2). Quanto ad Atenagora, un articolo del Loesche (3) tendeva a dimostrare che una moltitudine d'idee proprie di Atenagora si ripetono quasi nella stessa forma nel dialogo di Minucio, e, fondandosi sopra una trentina di passi, da lui raccolti, il critico tedesco conchiuse che l'autore latino si è giovato dell'apologista greco. Ma la sua opinione fu combattuta dal Kühn, dallo Schwenke (4) e dal Neumann. Nè miglior fortuna è toccata a Teofilo, vescovo d'Antiochia: lo Schwenke distrusse la tesi del Dombart, il quale voleva sostenere che Minucio avesse tolto in prestito da quello scrittore una frase degli oracoli sibillini, da lui citati nel corso dell'opera.

Ora, in mezzo a tanto fluttuar d'opinioni, ho voluto io stesso accertarmi del valore della tesi, secondo la quale Minucio dipenderebbe dagli apologisti greci. E ho potuto così convincermi che le affinità di pensiero fra l'autore latino e gli autori greci sono molto più strette e numerose di quel che non sia parso ai critici del dialogo minuciano.

In parecchi luoghi infatti si notano lo stesso metodo d'argomentazione, le stesse idee, gli stessi esempi, starei per dire, le stesse espressioni (5). Di modo che, a proposito del discorso

(1) *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 486.

(2) *Die Ueber. der griech. Apolog.*, in *Texte u. Unters.*, I, pag. 218.

(3) G. Loesche, *Min. Fel. Verhaeltn. zu Athen.*, in *Jahrb. für protest. Theol.*, IV (1882), pagg. 168-178.

(4) Cfr. Waltzing, *M. Min. Fel. Octav.*, pag. 39.

(5) Sulla superbia dei Cristiani d'investigare le cose celesti, cfr. Herm., *Irrisio*, 3, con Min., XII, 7; XVII, 1. Sull'armonia dell'universo, cfr. Arist. 1; Theoph., I, 6 con Min., XVII, 5 sgg. Sugli attributi della divinità (immortalità, eternità, invisibilità, unità, ecc.), cfr. Arist., 1; Melitone, *Orat. ad Anton. Caes.*, 2; id., *Apol.* (versione greca e siriaca), fr. 2; *Cohort. ad Gent.*, 21-22; Iust., *Apol.*, I, 6, 14, 61; Athen., 4, 16, 19; Tatian., 4; Theoph. I, 3, 4, 5, 9 con Min., XVIII, 8-10, XIX *passim*. Sulla conciliazione delle verità cristiane con le varie dottrine filosofiche, cfr. Iustin., *Apol.*, I, 20; II, 15; Athen., 5-6 con Min., XX, 1; XXXIV, 7. Sulla puerilità delle credenze pagane intorno alle metamorfosi degli dei in animali o in piante, cfr. Athen., 20; Tatian., 4 con Min., XX, 4. Sulle vicende umane degli dei, cfr. *Cohort. ad Gent.*, 2; Tatian., 21; Theoph., I, 9; II, 2-3 con Min., XXI, 10-12; XXIII, 3-7. Sulle colpe degli dei pagani, cfr. Iustin., *Apol.*, I, 21; *Cohort. ad Gent.*, 4; *De monarchia*, 6; Theoph., I, 9; II, 8; III, 3 con Min. XXII, 3 e 5; XXIII, 3-7. Sull'idolatria, cfr. Melit., *Orat. ad Anton. Caes.*, fram. 2 e 3; Iustin., *Apol.*, I, 9; *Epist. ad Diogn.*, 2; Athen., 17; Theoph., I, 1; II, 2 con Min., XXIII, 10-13. Sulla divinazione, cfr. Tatian., 19 con Min., XXV. Sulla demonologia, cfr. Iustin., *Apol.*, I, 5, 10 e 14; II, 1 e 8; Tatian., 8-9,

d'Ottavio, messo in relazione con gli apologisti greci, non si può non conchiudere nel modo con cui già conchiudemmo, a proposito delle relazioni del discorso di Cecilio con la letteratura apologetica giudaica e pagana. Le affinità, più che mostrare gl'imprestiti diretti di Minucio dagli autori greci del II secolo, indicano l'esistenza d'un certo gruppo d'idee comuni, e l'uso delle medesime, come armi di difesa dei Cristiani contro le calunnie dei loro avversari. Minucio, che possedeva una profonda conoscenza della letteratura greca, deve senza dubbio aver letto le opere degli apologisti; e gli argomenti che vi si trovavano svolti, divenuti a lui familiari, e ribaditi nella sua mente dalla tradizione orale delle comunità cristiane, servirono a formare il nucleo, intorno al quale lo scrittore latino costruì poi magistralmente l'arringa d'Ottavio.

Abbracciando ora con uno sguardo solo l'operetta minuciana, a me sembra esagerato il giudizio del Monceaux, il quale la definisce in gran parte un mosaico d'idee, di scene e di particolari, tolti un po' da per tutto (1). Se lo studio delle fonti mostra

con Min., XXVII, 5 sgg. Sull'odio contro i Cristiani come causa prima delle accuse lanciate contro di loro, cfr. Iustin., *Apol.*; I, 1 con Min., XXVII, 8. Sulle accuse contro i Cristiani non basate su alcuna prova di fatto, cfr. Melit., *Apol.*, fram. 2; Iustin., *Apol.*, I, 23; II, 3, 14; Athen., I, 3; Theoph., I, 1; III, 4 con Min., XXVIII, 2. Sulla illegalità della procedura romana nei giudizi contro i Cristiani, cfr. Iustin., *Apol.*, I, 2-5, 7-8, *passim*; II, 2 e 4; Athen., 2 con Min., XXVIII, 3-6. Sul culto degli animali, cfr. Theoph., I, 10 con Min., XXVIII, 7-9. Sull'oscenità di alcuni culti pagani, cfr. Athen., 26 con Min., XXVIII, 10. Sul potersi le accuse contro i Cristiani ritorcere contro gli stessi accusatori, cfr Iustin., *Apol.*, I, 27 con Min., XXVIII, 10; XXX, 1. Sul culto della croce, cfr. Iustin., *Apol.*, I, 55 con Min., XXIX, 6. Sul barbaro uso di esporre i fanciulli appena nati, cfr. Iustin., *Apol.*, I, 27, 29 con Min., XXX, 2; XXXI, 4. Sui sacrifici umani praticati in alcuni culti pagani, cfr. Iustin., *Apol.*, II, 12 con Min., XXIX, 4; XXX, 3-6. Sulla purezza della vita cristiana, cfr. Iustin., *Apol.*, I, 14-16, 29, 67; II, 12: *Epist. ad Diogn.*, 5; Athen., 11; Tatian., 11; Theoph., III, 13, 15 con Min., XXXI, 5, 6, 8. Sulla spiritualità del culto cristiano, cfr. Arist., 1; Iustin., *Apol.*, I, 10, 13; *Epist. ad Diogn.*, 3; Athen., 13; Tatian., 4 con Min., XXXII, 2-4. Sulla conflagrazione universale, cfr. Iustin., *Apol.*, II, 7 con Min., XXXIV, 1-5. Sull'avere i filosofi desunto le loro argomentazioni dai libri sacri, travisandole, cfr. Iustin., *Apol.*, I, 54, 59, 60, 62, 64; Theoph., I, 14; II, 37 con Min., XXXIV, 5. Sulla risurrezione, cfr. Iustin., *Apol.*, I, 19; Tatian., 6; Theoph., I, 8, 13; II, 14 con Min., XXXIV, 9 sgg. Sul libero arbitrio, cfr. Iustin., *Apol.*, I, 10, 28, 43; II, 7 con Min., XXXVI, 1-2.

(1) *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 490. Anche il Di Capua, facendo eco alle opinioni del Heinze (*Tertullians Apol.*, Leipzig, 1910), in un articolo pubblicato nel *Boll. di letter crit.-relig.*, a. I (1915), fasc. 8, pagg. 244-248, plaude alle conclusioni del Monceaux e del Colombo; anzi della tesi di quest'ultimo si mostra così entusiasta, da ripeterne quasi le identiche parole: « Minucio copia da tutti... anzi, nella furia del copiare, spesso non bada se quello che ha preso da uno si

quanto debba Minucio a questo o a quello autore, ciò dipende dalla natura stessa dell'argomento trattato. Infatti il discorrere, per esempio, delle accuse contro i Cristiani, come non doveva naturalmente e necessariamente portare Minucio a ripetere cose già dette da altri? L'accennare alle opinioni dei filosofi, a talune dottrine teologiche, ai costumi e alla morale del Cristianesimo, come poteva esimerlo dalla necessità di attingere a qualche fonte, orale o scritta, un sì gran numero di specialissime notizie? Come si potrebbe pretendere l'originalità da Minucio, laddove egli non fa che riferire cose che tutti sanno?

L'abilità d'uno scrittore consiste nel saper fondere gli elementi comuni, e presentarli in una forma che rechi l'impronta personale della sua mentalità. E in questo non si può negare che Minucio si sia rivelato dotto ed esperto maestro.

Del resto, anche Cipriano, Lattanzio e Paolino da Nola, per tacere di moltissimi altri, attinsero concetti e parole da svariate fonti pagane e cristiane; eppure nessuno pensò mai di negare a loro il merito d'aver fatto opera originale. E perchè adesso dovremmo negare questo merito a Minucio? Egli ha ben saputo dimostrarsi artista d'ingegno, sempre che le occasioni glielo abbiano permesso. Il prologo dell'*Octavius* è veramente una delle creazioni letterarie più leggiadre ed artistiche che vanti la letteratura latina [1]. E tutt'intero il dialogo, per l'equilibrio delle due parti, formate dai discorsi di Cecilio e d'Ottavio, e incorniciate abilmente

accorda con quello che, subito dopo, prende da un altro... Minucio copia dalla prima all'ultima parola ecc. ». Ora un simile apprezzamento critico io non credo affatto degno d'uno studioso, che attenda al suo lavoro con serietà e con amore.

[1] Non capisco come il Monceaux (pag. 489) possa aver detto che questo prologo sia imitato, oltre che da certi preamboli dei libri filosofici di Cicerone, anche e soprattutto dal prologo premesso da Floro alla sua operetta su Virgilio. Che cosa infatti abbiano che vedere i prologhi dei dialoghi ciceroniani e dell'operetta di Floro con quello di Minucio, io per me non comprendo. A parer mio, bisogna distinguere, quando si parla del prologo dell'*Octavius*, tra forma e contenuto; cioè tra prologo, inteso come consuetudine stilistica e letteraria, e la materia che propriamente lo costituisce. Insomma, devesi far questione, non se Minucio abbia trattato il dialogo, fingendo che ne sia stato pretesto una sua passeggiata sulla spiaggia d'Ostia, in compagnia d'Ottavio e di Cecilio, ma se, nel modo d'introdurre il dialogo e di porgere le immagini, l'autore abbia saputo imprimere una certa nota spiccatamente personale, inventare una situazione brillante per originalità e per naturalezza; se, in altri termini, egli sia stato capace di disegnare uno sfondo, che rispondesse con armonia perfetta alla qualità del contenuto, e, per dir così, lo incorniciasse con isplendore. Sotto il qual rispetto io non dubiterei di mettere il prologo minuciano alla pari con l'altro, notissimo, del Fedro platonico.

dal prologo e dalla chiusa, per l'ordine, per l'arte, per l'entusiasmo con cui l'una e l'altra disputa è condotta, attrae e tiene avvinta l'attenzione del lettore, sì da riempirne l'anima di altissimo godimento estetico.

Una questione, fra le tante che sono state sollevate intorno all'*Octavius*, non ancora definitivamente risolta, e destinata senza dubbio a rimaner tale, fino a che un'improvvisa scoperta non darà mezzi più sicuri per la soluzione del grave problema, è quella concernente i rapporti che intercedono fra l'*Apologeticum* di Tertulliano e il dialogo di Minucio Felice. Quale dei due scrittori deve considerarsi cronologicamente anteriore? Inoltre, date le numerose analogie di pensiero e di frase che corrono fra quelle due opere, che cosa bisogna concluderne, che Minucio tenne sott'occhio Tertulliano, o che questo si servì di quello, come sua fonte? Ognun vede da ciò come la questione presenti uno straordinario interesse, anche perchè ne implica un'altra d'indole più generale, dalla quale dipende la conoscenza delle origini del Cristianesimo e dello svolgimento storico dell'apologetica cristiana nel mondo letterario d'Occidente.

Il medioevo, a cui Minucio era noto solo indirettamente, dalle testimonianze di Lattanzio e di Girolamo, credeva che Tertulliano fosse il più antico degli apologisti di parlata latina.

L'*Editio princeps* dell'*Apologeticum* è del 1483. Quando l'*Octavius* fu stampato, più di un mezzo secolo dopo, nel 1543, tutti naturalmente lo stimarono posteriore al capolavoro tertullianeo. I primi a manifestare i loro dubbi furono due teologi francesi, il Blondel [1] e il Dallaeus [2], e il filosofo inglese Dodwell (1644-1711) [3]. Poi venne, nel 1766, Daniel Van Hoven [4], il quale si accinse, con serietà di prove, a rivendicare per Minucio Felice la priorità sull'*Apologeticum* di Tertulliano. La sua opinione fu accolta favorevolmente nel mondo dei dotti, e prima il Muralt [5], poi l'Ebert [6] la convalidarono con nuovi e più so-

(1) D. Blondel, *Eclaircissements familiers de la controverse de l'Eucharistie*, Quevilly, 1641, pag. 119.

(2) Dallaeus, *Lettre a M. Le Coc de la Tabonnière sur le changement de la religion*, Charenton, 1660, pag. 92.

(3) Cfr. Waltzing nell'edizione dell'*Octavius*, Louvain, 1903, pag. 25.

(4) Io. Danielis ab Hoven, *Campensia, sive specilegia critico-antiquaria*, Amstelodami et Campis, 1766.

(5) Min. Fel., *Octavius*, Ed. de Muralto, Zürich, 1836.

(6) Ad. Ebert, *Tertullians Verhaeltnis zu Min. Fel.*, Leipzig, 1868; ristampato in *Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss.*, XII (*Phil.-hist., Ki.*, V) 1870, pagg. 319-386.

lidi argomenti, tolti dall'esame dello stile e della composizione artistica e letteraria dell'opera.

Da quel tempo una serie interminabile di discussioni si avvicendarono con varia fortuna, in difesa ora della priorità dell'*Apologeticum*, e ora della priorità dell'*Octavius*. Si scrisse tanto da riempirne una biblioteca [1]: e in un fervido lavorio critico di circa due secoli, le più diverse opinioni si susseguirono, in lungo ordine, contraddicendosi e distruggendosi a vicenda. Se si discute intorno al tempo, a cui Minucio appartiene, chi lo fa vivere sotto Antonino Pio, chi sotto Marco Aurelio o Commodo, chi sotto Settimio Severo o Caracalla, chi sotto Gordiano III, chi sotto Filippo l'Arabo, e chi perfino sotto Diocleziano, al principio del IV secolo. I fautori della priorità di Minucio vantano, come loro compagni, uomini, quali l'Ebert (1868), il Baehrens (1886), il Norden (1897), il Waltzing (1903), ecc. Gli altri hanno l'adesione di uomini, come lo Schultze (1881), il Neumann (1890), il Harnack (1893), il Ramorino (1904), il Heinze (1910) [2].

Finalmente la constatazione delle grandi somiglianze di contenuto e di forma fra Minucio e Tertulliano ha fatto pensare che questi abbiano attinto entrambi da una fonte comune, oggi perduta. Primo il Hartel affacciò tale ipotesi, che fu poi sostenuta dal Wilhelm (1887).

Più tardi il Sittl (1889) s'illuse di avere scoperto la fonte comune in uno scritto di S. Apollonio, che subì il martirio sotto Commodo, e del quale abbiamo scarse ed incerte notizie da Eusebio e da Girolamo [3]. Ma dalle discussioni che si agitarono sul testo greco degli Atti di quel Santo, scoperto e pubblicato dai Bollandisti (*Anal. Boll.*, XIV, 1895, pagg. 284-294), è risultato che Apollonio, di cui non si sa con assoluta certezza se fosse veramente un senatore, non lesse nessuno scritto apologetico in Senato, e che Girolamo deve aver fatto confusione, prendendo per apologia del Santo gli Atti del suo martirio [4]. Nel

[1] Vedi le notizie bibliografiche, relative a questo argomento, in Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 466, nota 10, e in Waltzing, *Min. Fel. Octavius*, pagg. 31, 36, 37.

[2] Alcune conclusioni del lavoro del Heinze (*Tertullians Apol.*, Leipzig, 1910) sono state, insieme con le opinioni del Harnack, validamente confutate da un recente partigiano della priorità di Minucio, lo Stiglmayr nel suo studio: *Zur Prior. des Octav. des Min. Fel. gegen. dem Apol. Tert.*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1913, pagg. 221-243.

[3] Vedi sopra, pag. 53 sgg.

[4] Cfr. Waltzing, *Min. Fel. Octavius*, pag. 26 sgg. Il Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pagg. 469-472, respinge risolutamente la tesi del Sittl.

1891 Paul de Lagarde volle, a sua volta, dimostrare che la fonte, da cui Tertulliano e Minucio avrebbero copiato, era un'apologia, di cui resterebbe un frammento nel *Codex Fuldensis* di Tertulliano, scritta da Papa Vittore I. In seguito l'Agahd (*Jahrb. f. Kl. Phil.*, 24 Suppl. Bd., 1898, pagg. 1-220) si dedicò ad investigare in Varrone e in qualche altro libro dell'età alessandrina le fonti comuni a Tertulliano e a Minucio [1]. Fra i moderni, finalmente il Valmaggi [2] sembra inclinare alla tesi del Lagarde.

Ma ormai si può dire che non hanno più sèguito nè questa, nè le rimanenti tesi sulla possibilità di una fonte comune; poichè resta sempre intatta la questione della data delle due opere, per stabilire quale di essa sia stata scritta prima. Ciò posto, non è qui il luogo di riprendere in esame e di discutere particolarmente l'immensa congerie di lavori critici, a cui di sopra ho fatto allusione: mio intento è solo di raccogliere i principali argomenti che servirono di sostegno alle varie opinioni, mettendone in luce l'importanza o l'invalidità.

Gli argomenti si possono ridurre a questi:

I. Valore delle citazioni di Lattanzio e di Girolamo.

II. Concordanze di contenuto e di forma tra Tertulliano e Minucio.

III. Allusioni storiche, contenute nel dialogo di Minucio, per esempio l'accenno ai Parti e al culto d'Iside.

IV. Analisi metrica della prosa dell'*Octavius*.

V. Il significato delle due frasi *Cirtensis noster* (cap. 9) e *Fronto tuus* (cap. 31).

Esaminiamoli brevemente ad uno ad uno.

Che i due luoghi di Lattanzio [3] e di Girolamo [4] siano in aperta e stridente contraddizione fra loro, è cosa che tutti sanno: l'uno nomina Minucio prima di Tertulliano, l'altro invece colloca Tertulliano innanzi a Minucio. Su ciascuna di queste due citazioni si son fondati rispettivamente i sostenitori della priorità di Minucio e della priorità di Tertulliano. Il Ramorino, inten-

[1] Cfr. Waltzing, pagg. 48-49; 204 sgg.

[2] Cfr. la sua introduzione all'ottimo commento dell'*Octavius*, pubblicato nella Biblioteca scolastica del Paravia.

[3] *Divin. Instit.*, V, 1, 21 sgg.

[4] Hieron., *De vir. ill.*, 53: *Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur.* Cfr. *Ep.* 49, 13 (ed. Hilberg): *Taceo de latinis scriptoribus: Tertulliano, Cypriano, Minucio, Victorino, Lactantio; Comment. in Isaiam*, VIII, *praef.*: ... *ut ad nostros veniam Tertullianum, Cyprianum, Minucium, Arnobium, Lactantium.*

dendo dare una solida conferma ad una testimonianza di Guglielmo da Pastrengo, il quale dice che Minucio scrisse *Alexandri imperatoris tempore*, ha voluto dimostrare, a p. 130 di un suo dotto articolo [1], che il catalogo geronimiano, sul quale Guglielmo sembra essersi fondato, per dedurne quella notizia, rispetta con diligente esattezza l'ordine cronologico. Questa dimostrazione non è del tutto persuasiva. Già il Massebieau [2] (pagg. 318-319), il Wilhelm [3] (pag. 76), il Reck [4] (pagg. 66-69), il Boenig (*Min. Fel.* ecc., pagg. 5-6), il Monceaux (*Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, pag. 473) [5] avevano, da un esame dei passi di Lattanzio e di Girolamo, conchiuso che non è lecito a noi in alcun modo di ricavare un elemento sicuro, di cui possa avvantaggiarsi il problema cronologico relativo a Minucio. Girolamo non è sempre così impeccabile nelle questioni di cronologia, come il Ramorino vorrebbe far credere. Il Muralt, per esempio, a pag. 13 della sua edizione di Minucio, avea fatto osservare che Girolamo ripetutamente nel *De viris illustribus* incorre in errori di cronologia; il Waltzing (*op. cit.*, pag. 55, nota 2) ritiene necessario por mente che l'autore del *De viris* non è affatto immune da errori [6], e lo stesso Ramorino del resto riconosce a pag. 132 del suo citato articolo che uno storico di scrupolosa esattezza avrebbe collocato Milziade apologeta prima di Panteno e di Clemente d'Alessandria, e non dopo, come ha fatto Girolamo.

Ma la prova più evidente che delle idee di Girolamo sulla datazione di Minucio non si ha — come invece sostiene il Ramorino — nessuna conferma da tutti i passi, ov'egli lo ricorda con altri scrittori ecclesiastici, è il fatto, non considerato abbastanza, che, mentre Girolamo nel *De viris illustribus* nomina Ter-

[1] F. Ramorino, *Min. Fel. e Tertull. Nota biogr.-cronol.*, in *Didask.*, I (1912), pagg. 125-137.

[2] *L'Apol. de Tert. et l'Octave de Min. Fel.*, in *Revue de l'hist. des relig.*, XV, 1887, pagg. 316-346.

[3] *De Min. Fel. Octavio et Tert. Apol.*, Pars I, *Diss. inaug.*, Breslau, 1887, pag. 40. Cfr. *Breslauer philol. Abh.*, II, heft. 1, pag. 86, dove l'A. ha ripreso lo stesso lavoro, completandolo in alcune sue parti.

[4] *Min. Fel. und Tert. Eine litter.-hist.-krit. Unters.*; in *Theol. Quartalschr.*, 68 (1886), pagg. 64-114.

[5] Specialmente le parole: « D'ailleurs, il est évident, par leurs notices mêmes, que ni Saint Jérôme, ni Lactance ne savaient rien de précis sur la personne et la vie de Minucius ». Vedi anche Waltzing, *Min. Fel. Octavius*, pag. 24.

[6] Per esempio, nel *De viris* cita Apollonio fra gli autori latini, mentre altrove lo annovera fra i greci. Ma v'è di più, poichè sembra certo che Apollonio non ha lasciato nessuna opera scritta. Vedi sopra, pag. 53-55.

tulliano prima di Minucio Felice, e nella epistola 70ª all'oratore romano Magno (*Ep.* ed. Hilberg, 70, 5) cita gli autori in quest'ordine: Tertulliano, Minucio, Arnobio, Lattanzio, Vittorino Martire, Cipriano ([1]), Ilario e Giovenco, invece nella ep. 49 a Pammachio *pro libris contra Iovinianum* (*Ep.* ed. Hilberg, 49, 13) nomina gli stessi autori in tutt'altro ordine (Tertulliano, Cipriano, Minucio, Vittorino, Lattanzio, Ilario). Fa lo stesso in un passo della prefazione al libro 8° del Commentario ad Isaia profeta. Non sembra dunque nè lecito nè prudente fidarsi troppo dell'esattezza cronologica delle varie testimonianze geronimiane. E sono lieto d'aver compagno in questa opinione il Buonaiuti ([2]), il quale ha detto, a proposito dell'articolo del Ramorino, ch'esso « dà un'ingiustificata sopravalutazione all'esattezza cronologica del *De viris illustribus* di San Girolamo. »

Veniamo ora al secondo argomento, il quale si riferisce alle concordanze di contenuto e di forma tra Tertulliano e Minucio. Fra le opere dei due autori corrono, come sopra abbiam detto, tali e tante analogie di pensiero e di frase, da dover conchiuderne che l'uno dei due abbia avuto sott'occhio l'altro.

Il Ramorino in un suo dottissimo studio ([3]) ha istituito un confronto, il più completo possibile, di luoghi tertullianei, che per una ragione o per l'altra presentano rapporti di parentela con luoghi del dialogo minuciano, traendone la conseguenza che l'*Octavius* è posteriore, di non molto forse, all'*Apologeticum*.

Se, a prima vista, lo studio del Ramorino può sembrar convincente, d'altra parte non meno convincente sembra lo studio del Reck, il quale, già fin dal 1886, aveva raccolto, confrontandoli fra loro, buon numero di luoghi minuciani e tertullianei, dal cui studio però l'autore aveva riçavato una conclusione diametralmente opposta a quella del Ramorino ([4]). Da che dipende

([1]) Cipriano collocato dopo Arnobio e Lattanzio?! È addirittura una enormità! Dopo un esempio simile, chi sarebbe disposto a credere all'esattezza da parte di Girolamo nel seguire l'ordine cronologico?

([2]) E. Buonaiuti, *Il culto d'Iside a Roma e la data dell'Ottavio*, in *Athen.*, IV, 1916, pag. 91, nota 1. Cfr. pure il già citato commento del Valmaggi (Introd., pagg. XVII-XVIII), dove l'A. respinge recisamente la tesi dell'esattezza cronologica di Girolamo.

([3]) *L'Apol. di Tert. e l'Oft. di Min.*, in *Atti del Congr. intern. di scienze stor.*, vol. XI (aprile, 1903), sez. VII, pagg. 143-178.

([4]) Ultimamente anche il Borleffs, studiando le relazioni intercedenti fra le due Apologie di Minucio e di Tertulliano, ha conchiuso che l'*Ottavio* è anteriore all'*Apologetico*. Vedi J. G. P. Borleffs, *Quaeritur quae ratio intersit inter*

dunque lo strano fenomeno che i due critici, esaminando lo stesso materiale, giungano a risultati così profondamente diversi, pur riuscendo entrambi persuasivi a chi legge? La ragione — io credo — deve ricercarsi nel fatto, che, come il Harnack si è espresso con bella immagine, gli argomenti su cui essi si fondano, somigliano alla sabbia degli orologi a polvere: un piccolo urto, e tutta cade nel recipiente opposto (1). Infatti le ragioni dei critici hanno tutte il torto d'essere troppo soggettive. Quando, per esempio, il Ramorino ci dice che dev'essere stato Minucio a copiare da Tertulliano, perchè i passi tertullianei sono più ampi dei corrispondenti minuciani, e chi copia sunteggia, anzichè ampliare la sua fonte, vi potrebb'essere chi osservasse che viceversa è molto più verosimile che chi copia sia portato naturalmente ad estendere e ad arricchire. Tanto è ciò vero che lo stesso Ramorino (*op. cit.*, pag. 177), incontrando in Minucio (cap. XXIII) una descrizione più ampia e ricca di particolari che non sia quella di Tertulliano (*Apol.*, XII), e cercando la ragione di ciò, ha, tra l'altro, riconosciuto la possibilità del fatto che Minucio abbia amplificato il pensiero, suggerito dall'espressione di Tertulliano. E allora, se si ammette una volta ogni tanto in Minucio la capacità di saper esercitare un pochino il proprio pensiero e di saper scrivere con la propria penna, pur concedendo che attinga la materia da molteplici fonti, perchè non si potrebbe avere ugualmente la facoltà di ammettere una buona volta che Minucio abbia scritto per primo, e che Tertulliano, venuto dopo, abbia ora compendiato, ora esteso, secondo che gli dettava il suo talento e il suo gusto, gli argomenti esposti nel modello minuciano?

Quando poi il Di Capua (2), facendo eco alle conclusioni del Heinze, trova che è stato Minucio a copiare, perchè Tertulliano, spirito originale, non ha mai copiato da nessuno, mentre Minucio copia a man salva da tutti, si ricade in quell'eccesso di giudizio dell'opera minuciana, di cui ho già parlato di sopra.

Stando così le cose, dall'analogia che corre fra i due autori a me pare, come già al Monceaux (3), all'Ehrhard (4) e al Walt-

Min. Fel. Octavium et Apologeticum Tertull., in *Le Musée Belge*, XXVI, n. 3-4.

(1) « Ein kleiner Griff und alle Argumente rinnen ins ander Flaschchen ». Cfr. Harnack, in *Berichte über die Verhandl. der Kgl. Sächs. Gesell. d. Wiss.*, 62 Bd. (1910), 10 Heft, pagg. 281-490.

(2) *Boll. di letter. crit.-relig.*, I (1915), pag. 247.

(3) *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 475.

(4) *Die altchristl. Litter. und ihre Erforschung*, II, pagg. 288-289.

zing [1], che non sia lecito dedurre alcuna prova efficace per risolvere la dibattuta questione della priorità.

Quanto alle circostanze storiche, contenute nel dialogo di Minucio, al cap. VII, 4 si trova un'allusione ai Parti. Secondo il Baehrens, poichè la disfatta, inflitta ai Romani dai Parti risale all'anno 162, e nel passo di Minucio se ne parla come d'una disfatta non vendicata, e poichè infine essa fu vendicata nel 163, se ne deve conchiudere che l'*Octavius* fu scritto nel 162 o nel 163 [2]. Il Monceaux, al contrario, giudica che l'allusione a una disfatta dei Parti è troppo incerta, perchè se ne possa ricavare una conclusione definitiva [3]. Il Di Capua infine è del parere che il presente *repetamus*, per cui si è voluto far Minucio contemporaneo della battaglia di Elegia (cfr. *Didaskal.*, II, (1913) pagg. 75-79), sta per ragioni ritmiche invece dell'imperfetto *repeteremus*. Minucio ha voluto usare la clausola peone 1° + coreo: sīgnă rĕpĕtāmŭs [4].

Come si vede, neppur qui possediamo nulla di certo.

Un altro degli elementi *pro* e *contra* la priorità di Minucio, desunto dagli accenni, contenuti nella sua stessa opera, è la menzione che in Min. XXII, 2, si fa del culto della dea egiziana Iside. Minucio dicendo: *haec tamen Aegyptia quondam, nunc et sacra romana sunt,* indica chiaramente che l'autore scrisse in un periodo, in cui il culto isiaco a Roma era massimamente in onore. Ora a qual epoca si può legittimamente collocare il massimo fiore a Roma di questo culto staniero?

Per quella specie di fato che sembra gravare sopra ogni argomento, addotto e discusso dai critici a proposito di tale questione cronologica, anche qui due autori diversi, lo Stiglmayr e il nostro Buonaiuti, sostenitori della priorità di Minucio l'uno, della priorità di Tertulliano l'altro, hanno trovato nella consultazione di una stessa opera, la *Historia augusta*, la prova atta a che ciascuno vi appoggiasse la propria opinione.

Lo Stiglmayr [5] si è fondato sul passo di Lampridio circa l'imperatore Commodo (9, 6 ed. Peter), nel quale si dice che

(1) *Min. Fel. Octavius*, pag. 36.

(2) Cfr. Waltzing, *ibid.*, pag. 34. Sulle varie opinioni, espresse intorno ad *Oct.*, VII, 4, vedi Boenig, *M. Min. Fel.* ecc., pagg. 6-7.

(3) *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 474. Cfr. pure il già citato commento del Valmaggi, a pag. 19.

(4) Cfr. *Boll. di letter. crit.-relig.*, I (1915), pag. 247, nota 1.

(5) *Zur Prior. des Oct. des Min. Fel. gegen. dem Apol. Tert.*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1913, pag. 240 sg.

Commodo andò tant'oltre nel suo favore per il culto isiaco, *ut et caput raderet et Anubin portaret*, ed ha collocato l'*Octavius* ai tempi dell'imperatore Commodo; il Buonaiuti invece sulla testimonianza di Sparziano intorno a Caracalla (1), conchiude che « l'inciso di Minucio ha un vero e logico significato solo se scritto posteriormente a questo imperatore, le cui preferenze pel culto isiaco avevano accreditata la voce ch'egli per primo avesse introdotto le egiziane divinità in Roma ».

A chi dei due la ragione? Come si vede, l'argomento è un'arma a doppio taglio, e non ha in sè qualità tali, che bastino a usarlo piuttosto a vantaggio dell'una che dell'altra opinione; il passo di Sparziano è certamente più diffuso di quello di Lampridio, e forse per questo appunto produce l'impressione, che ne ha riportata il Buonaiuti; ma da Lampridio si deduce che Commodo nelle processioni isiache portava egli stesso il dio Anubi; dunque, al tempo di Commodo, queste processioni si facevano a Roma, e uno che avesse scritto al tempo di Commodo poteva ben dire, a proposito di Iside, *nunc et sacra romana sunt*, ugualmente bene come uno che fosse vissuto al tempo di Caracalla.

Un altro valido argomento, per stabilire la priorità di Tertulliano su Minucio, ha creduto di trovare il Di Capua (2) nell'esame delle clausule metriche che si trovano usate nell'*Octavius*. Lo studio di esse, afferma l'autore, e lo prova con apposite tabelle statistiche, costringe ad avvicinare Minucio a Novaziano, a Cipriano, ad Arnobio, a Firmico, ad Ausonio, più che a Velleio Patercolo, a Svetonio, a Quintiliano, a Plinio, a Floro, a Frontone, ad Apuleio, a Tertulliano, cioè più agli scrittori del III che del II secolo.

È noto infatti che gli scrittori del I e del II secolo, per una naturale reazione alle norme troppo rigide dell'uso ciceroniano, cercarono di conseguire, anche per ciò che riguarda l'armonia della prosa, una certa originalità, ed, evitando a bella posta la monotonia delle poche clausule da Cicerone riconosciute buone a chiudere il periodo, si permisero un uso più largo di esse, non disdegnando le meno armoniose. Nelle scuole del III secolo, invece, si ritorna, per dir così, all'uso ciceroniano, anzi, per quel fenomeno che è naturale conseguenza di ogni reazione, si va

(1) *Il culto di Iside a Roma e la data dell'Ott.*, in *Athen.*, a. IV (1916), pag. 93.

(2) *L'evoluz. della prosa metrica latina nei primi tre sec. d. C. e la data dell'Ott. di Min.*, in *Didask.*, (1913), pag. 1 sgg.

anche più oltre delle regole, imposte dallo stesso maestro, e si riducono i tipi di clausule alle più armoniose e sonore, tanto che il ritmo prosaico si fa « d'una monotonia desolante. »

Ora, dice il Di Capua, Minucio, come provano le sue clausule, appartiene alla scuola che vige al III secolo, e « porre l'Ottavio tra il 160-180, e quindi far risalire l'educazione retorica di Minucio al 140-150, sarebbe un far violenza a tutti i risultati certi, che l'analisi ritmica degli scrittori ci ha dati ».

Son giuste, e soprattutto son valide tali asserzioni del Di Capua? Che il ritmo della prosa minuciana sia più prossimo a Cicerone e alle scuole del III secolo che a Tertulliano, io non nego, ma mi domando se è ammissibile porre un limite netto tra la fine dell'una e il principio dell'altra scuola, quasi che tra il morire dell'anno 199 e lo spuntar del 200 si sia avuto *ex abrupto* un radicale cambiamento d'indirizzo. Il cambiamento — poichè è innegabile che cambiamento ci sia — non può essersi svolto che per gradi. Perchè il nuovo indirizzo fosse già in fiore al principio del III secolo, è necessario ammettere che *accanto* alle antiche scuole arcaicizzanti o frontoniane, che dir si vogliano, fiorenti nel II secolo, fosse sorto già negli ultimi decenni, o, per usar termine più generico, nella seconda metà del II secolo qualche rappresentante dell'indirizzo nuovo, che ritornava all'uso più rigido della *compositio numerosa* dei periodi. Tra le due scuole ci *deve* essere stato un periodo di lotta, prima che l'indirizzo nuovo riuscisse a soverchiare il vecchio. Ammettere ciò mi sembra per lo meno logico.

Ora chi vieta di pensare che Tertulliano, delle due scuole, vive al tempo suo, frequentasse la frontoniana, e Minucio la nuova, sorta da poco, e destinata a prevalere più tardi? Tanto più che, ponendo lo scritto minuciano tra il 180 e il 190, non è necessario collocare l'educazione retorica di Minucio tra il 140 e il 150, come fa il Di Capua, ma la si può far salire anche fino al 170 o al 175, cioè agli ultimi decenni del II secolo.

Tertulliano pertanto sarebbe l'ultimo rappresentante d'un indirizzo che tramonta, Minucio il primo di uno che sorge, o meglio che, esistente già da tempo accanto all'altro, già comincia a trionfare su questo.

A chi poi non volesse ammettere la possibile coesistenza del doppio indirizzo, io domanderei se l'esempio della lotta tra Cicerone e gli Atticisti non può essere istruttivo; e chiederei a qualcheduno se, per esempio, dato il caso che mancassero le sicure notizie che si posseggono sulla vita di Cesare e di Cor-

nelio Nepote, non si sarebbe tentati, dal solo esame delle clausule, ben più libere in questi scrittori che non le ciceroniane, di collocarli in epoca posteriore.

E se alcuno infine trovasse ancora strano che due autori, la cui educazione si è svolta press'a poco negli stessi decenni, risultano tanto diversi, io risponderei che la cosa pare strana a noi, perchè, a causa della perdita di tanta parte della letteratura antica, Minucio è l'unico rappresentante della nuova scuola nel II secolo: ma chi ci dice che altri non ne siano, o non ne possano essere esistiti? Minucio è il primo della serie per noi, ma può non essere stato nè il primo, nè il solo nella realtà.

Da tutte queste considerazioni si vede che neppure gli argomenti addotti dal Di Capua, in difesa della priorità di Tertulliano, riescono più convincenti degli altri citati di sopra. Minucio per la sua *compositio numerosa* può esser collocato ugualmente bene sullo scorcio del II che sul principio del III secolo: la soluzione del problema che c'interessa resta quindi, anche dopo lo studio del Di Capua, allo stato *quo ante*.

Altri finalmente, e tra i moderni il Ramorino, fondandosi su alcuni accenni, sparsi qua e là nell'*Octavius*, hanno creduto di poter sostenere la priorità di Tertulliano.

Così dalle frasi, con cui è indicato Frontone *(Cirtensis noster; Fronto tuus)*, s'è voluto credere che l'autore o l'interlocutore fosse contemporaneo del maestro di Marco Aurelio [1]. Ma allora anche dalla frase *Ennius noster,* contenuta nel *De natura deorum* di Cicerone, bisognerebbe dedurre che Cotta o Cicerone stesso fossero contemporanei di Ennio; come da quella *apud Hecatonem nostrum* di Seneca (*Epist.*, I, 5, 7), che Seneca fosse contemporaneo dello stoico Ecatone.

Similmente altri passi dell'*Octavius* contenenti accenni a fatti storici, come ha dimostrato il Boenig [2], sono tali che si prestano a interpretazioni contraddittorie, per modo che essi non ci autorizzano in alcun modo a pronunziare un giudizio definitivo.

Dato dunque che da tutte le ragioni arrecate dai dotti in favore dell'una o dell'altra ipotesi non si può venire a conclusioni certe, il problema, per mancanza di dati positivi, è destinato purtroppo a rimanere insolubile. Tuttavia farò qui seguire alcune considerazioni d'indole generale, per giustificare il mio convin-

[1] Cfr. Schanz, *Gesch. der Röm. Litt.*, III², pag. 273; Ramorino, *L'Apol. di Tertull.* ecc., pag. 178.

[2] *M. Min. Fel.*, pagg. 6-14.

cimento che l'*Octavius* va piuttosto collocato innanzi che dopo l'*Apologeticum* di Tertulliano.

A chi legga attentamente il dialogo di Minucio, non può sfuggire, come non è sfuggito all'Ehrhard [1], ch'esso presenta indiscutibili caratteri d'antichità. La semplicità e la rapidità con cui Minucio tratta certe questioni, l'omissione che fa di certe altre, come, in genere, di tutta la parte dogmatica del Cristianesimo, rivelano nell'autore quell'incertezza, che suole esser propria di chi tenta una prima prova. Le stesse manchevolezze noi troviamo in Aristide, in Taziano, in Atenagora e in Teofilo di Antiochia.

Tale considerazione spiega, a mio giudizio, il particolare atteggiamento del dialogo minuciano. Minucio è il primo, per quel che a noi consta, il quale in latino tenti un'apologia del Cristianesimo. L'opera sua non poteva quindi avere quella compiutezza e quella perfezione che chi venne dopo ebbe modo di raggiungere, ammaestrato dalle precedenti esperienze. Anche Commodiano, il primo poeta cristiano a noi noto, brancola in mille incertezze di contenuto e di forma.

Se Minucio avesse scritto dopo l'*Apologeticum* di Tertulliano, l'opera sua segnerebbe innegabilmente un vero e grande regresso. Io, per principio, aborro dalla pessima consuetudine di quei critici che pretendono in certo modo di tracciare le linee, secondo le quali avrebbe dovuto condursi un autore antico; ma per me sta certo il fatto che l'*Apologeticum* tertullianeo è opera tale, che dovette far epoca al tempo suo, e lasciare una ben profonda impressione negli animi. Ora, dopo Tertulliano, la omissione di certi gravi argomenti, come, per esempio, tutto quel che si riferisce alla persona di Cristo, al *crimen maiestatis*, all'accusa che i Cristiani fossero di danno più che di utilità allo Stato (cfr. Tertull., *Apol.*, cap. 42: *infructuosi negotiis*), argomenti tutti che in Tertulliano si trovano svolti con grande ampiezza, sarebbe cosa stranissima, se non addirittura inspiegabile [2].

Io non posso pensare all'*Octavius* minuciano, senza che mi si ridesti il ricordo delle forme, con cui, in quel meraviglioso mondo sotterraneo delle catacombe, si è manifestata la primitiva arte cristiana. Quel permanere di personaggi e di soggetti mitici

[1] *Die altchristl. Litt. und ihre Erforschung*, II, pagg. 288-289. Cfr. Waltzing, *Min. Fel. Octavius*, pagg. 35-36.

[2] Cfr. Stiglmayr, *Zur Prior. des Oct.* ecc., in *Zeitsch. für kath. Theol.*, pagg. 233-240.

pagani, che l'allegoria piega a nuove e mistiche significazioni, la rozzezza dei contorni, l'impaccio dei movimenti, la incapacità nell'artista di aggruppare più figure in una visione prospettica esatta, sono i difetti stessi che l'*Octavius* presenta per il contenuto. Non già per la forma; chè l'educazione pagana, attinta nelle scuole retoriche, segna della sua impronta l'arte del nuovo convertito.

Volendo poi con più netti confini determinare un'epoca, io propendo a credere il dialogo minuciano scritto sotto il regno di Commodo, più verso il principio che verso la fine; e ciò perchè Minucio scrisse certo in un periodo, in cui l'Impero romano era retto da un solo capo (1), e per la già fatta menzione della diffusione del culto isiaco a Roma (2).

Nè mi si obbietti che io qui adopero a vantaggio della mia tesi quei medesimi dati, di cui ho di sopra messo in evidenza la lubrica incertezza; poichè io su tali dati non fondo una conclusione aprioristica, ma, dopo avere per altre vie stabilita la mia tesi, me ne valgo unicamente per meglio determinare i confini del tempo.

Comunque, resta sempre il fatto che l'*Octavius* di Minucio Felice è una bella ed artistica rappresentazione di un'epoca attraversata dalla più formidabile crisi che abbia mai registrato la storia della civiltà umana: è l'immediata visione del conflitto fra un Cecilio e un Ottavio, fra il Paganesimo e il Cristianesimo; è l'eco possente della sanguinosa e tragica lotta di due religioni, di due civiltà, di due mondi.

E la chiusa del dialogo, con la conversione del pagano Cecilio, ha per noi un significato ben più alto di un semplice artificio retorico; poichè esso sembra un lontano presagio del trionfo del Cristianesimo!

Se l'*Octavius* non racchiude in sè nessuna concezione nuova sulla religione pagana, nessuna sintesi originale sulle verità del Cristianesimo, bisogna però riconoscere a Minucio Felice il merito incontestabile di aver saputo rivestire di una forma originale, certo assai più degna della nobiltà del soggetto che non fosse

(1) Cfr. *Octav.*, XVIII, 6 : *quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit?*

(2) Un'allusione ai martiri di Lione del 177 (Eus., *Hist. eccl.*, V, 1 sgg. Vedi anche Niceph., *Hist. eccl.*, IV, 16 sgg.) o ai martiri Scillitani del 180 si può vedere in *Oct.*, XXXVII, 5.

quella adoperata dai suoi predecessori, le idee dell'antica tradizione apologetica.

Ad eccezione di Lattanzio, non v'è nessun altro, fra gli scrittori della Chiesa occidentale, che, per la forbitezza dello stile e l'urbanità delle espressioni, possa venir paragonato a Minucio. Vedemmo di sopra come, nella composizione del prologo, che è un piccolo capolavoro, l'arte dell'apologista latino, con una meravigliosa esattezza di disegno e una delicata varietà di toni e di colori, abbia dipinto un quadro così vivo, così naturale, così vero, come raramente se ne trovano nelle opere degli antichi.

Quanto all'uso della lingua, Minucio si avvicina specialmente a Cicerone ed a Seneca. Egli mostra di avere per le regole della sintassi classica maggior rispetto che non abbiano molti dei suoi contemporanei. A differenza di Tertulliano, il suo linguaggio non reca nessuna traccia di eccessive arditezze; il suo vocabolario, tranne pochissimi esempi (1), è quello stabilito dall'antica tradizione letteraria. E se ne intende facilmente il motivo: il giureconsulto romano, riducendo la sua religione ad una specie di filosofia, e lasciando da parte tutta la metafisica cristiana, non si trovava a dover lottare, come il presbitero cartaginese, contro le innumerevoli e gravi difficoltà determinate dal bisogno di esprimere nella lingua di Cicerone i misteri della nuova fede.

Minucio di solito pone una gran cura nell'escludere dal suo dialogo locuzioni e frasi che non trovino riscontro nei più insigni modelli della letteratura latina. Nè con questo vogliamo dire che il nostro scrittore vada del tutto esente da difetti di ricercatezza, di manierismo, di ampollosità. La decadenza del gusto, verso la fine del II secolo, era un fenomeno troppo diffuso, perchè Minucio avesse potuto evitare il tono declamatorio, così predominante, a quel tempo, nell'educazione retorica delle scuole africane. Quindi un'ambiziosa profusione di sinonimi, per lo più disposti simmetricamente a due a due, di epiteti, di antitesi, di amplificazioni, di tutti, insomma, gli artifizi comuni alla maggior parte degli scrittori d'Africa. Ed è appunto per questa enfatica ridondanza di linguaggio che il latino dell'*Octavius* differisce principalmente dal latino classico. Ciò però non toglie che lo stile di Minucio vanti rari pregi di compostezza e di venustà, tanto da poter contendere con quello dei migliori autori della la-

(1) Si notano, per esempio, alcune voci, come *notaculum* (*Oct.*, XXXI, 8); *litabilis* (XXXII, 2); *concatenata* (XVII, 2); *inrotare* (III, 6), usate da Minucio per la prima volta.

tinità argentea. Nulla in lui della pretenziosa mania arcaicizzante di Frontone; nulla d'involuto e di oscuro, come in Aulo Gellio; nulla di quella raffinata ed esagerata affettazione, che notiamo in Apuleio. Il periodo si svolge con ritmo ciceroniano, ritmo largo, grave, solenne. Chè, se talvolta il periodo si rompe, e procede più rapido e concitato, proprio come in Seneca — e ciò quando l'oratore, sotto l'impulso di una passione momentanea, nel calore della disputa, eleva il tono della voce, sì da farci per poco dimenticare che assistiamo ad una discussione fra amici —, presto si ricompone nell'abituale sua calma, e continua a snodarsi in leggiadre movenze, piene di sentimento e di vita.

Lo stile di Minucio è improntato di un carattere spiccatamente originale: noi sentiamo che l'autore si appassiona al soggetto, che ne parla con interesse, con anima; e questa subbiettività dello stile, felicemente contemperata con le bellezze della forma, sembra talvolta annunziare il genio della letteratura cristiana.

Con Minucio Felice, dunque, l'espressione letteraria del pensiero cristiano, non è affatto in contrasto con la letteratura pagana, anzi dei prodotti della cultura antica di Grecia e di Roma si giova per dare al contenuto della nuova fede una veste che le convenga, per dignità ed eleganza.

Spirito colto e largamente nutrito di studi classici, Minucio impresse nell'opera propria un incancellabile suggello di schietta romanità, che la distingue da quella dell'altro e più grande scrittore dell'Africa romana del II secolo, il quale fu invece il più risoluto rappresentante della tendenza diametralmente opposta, nemica dei lenocini della forma, e, sotto l'influsso della cultura semitica ed orientale, antiromana ed anticlassica per eccellenza.

CAPITOLO IV.

TERTULLIANO.

BIBLIOGRAFIA.

I. — Opere generali.

C. Hesselberg, *Tertullians Lehre aus seinen Schriften entwickelt*, I, *Grundleg. Teil: Leben und Schriften*, Berlin, 1825, 1849²; Dorpat, 1848; Hamburg-Gotha, 1851.

De Margerie, *De Tertulliano*, Paris, 1855.

H. Grotemeyer, *Ueber Tertullians Leben und Schriften*, I, Kempten, 1863-1865, (Gymnasialprogr.).

Fr. Boehringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien*, 3-4². *Die latein.-afrikan. Kirche. Tertullianus, Cyprianus*, Stuttgart, 1864, 1873².

E. Freppel, *Tertullien. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année* 1861-1862, 2 voll., Paris, 1864, 1872², 1886³.

A. Hauck, *Tertullians Leben und Schriften*, Erlangen, 1877.

Ph. Schaff, in *Realencycl. für protest. Theol. und Kirche*, 15² (1885), pag. 343 sgg.

J. M. Fuller, in *A Dictionary of christian biography*, 4 (1887), pagg. 818-864.

A. Ebert, *Allgem. Geschicte der Litt. des Mittelalters*, I² (Leipzig, 1889), pagg. 32-56.

E. Nöldechen, *Tertullian*, Gotha, 1890. [L'A. ha qui riunito tutti i vari suoi studi su Tertulliano, sparsi in numerosi periodici storici e teologici].

G. Boissier, *La fin du paganisme*, I, Paris, 1891, pagg. 221-259.

H. Gomperz, *Tertullianea*, Vindobonae, 1895.

G. A. Schneider, *Tertullian*, Lugd. Batav., 1896.

H. Kellner e G. Esser, in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*, 11², 1889, pagg. 1389-1426.

P. Monceaux, *Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, I, *Tertullien et les origines*, Paris, 1901, pagg. 193 sgg.

Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, (Leipzig, 1893), pagg. 667-687; II, 2, (Leipzig, 1904), pagg. 256-296.

H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, I², Paris, 1904, pagg. 105-168.

J. Turmel, *Tertullien* (*La pensée chrétienne. Textes et Etudes*), Paris, 1904; 1905².

N. Bonwetsch, in *Realencycl. für prot. Theol. und Kirche*, 19³, 1907, pagg. 537-551.

H. Kellner, *Tertullians ausgewählte Schriften ins deutsche übersetzt*, Kempten, 1912 (*Bibliothek der Kirchenväter*), pagg. VII-XLVI, *Allgem. Einleitung*.

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, II², Freiburg i. Br., 1914, pagg. 377-442.

Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, III³, München, 1922, pagg. 272-333.

II. — Studi particolari sulla vita.

E. Nöldechen, *Tertullian als Mensch und als Bürger*, in *Hist. Zeitung*, 54, 1885, pag. 225 sgg.

— *Tertullians Geburtsjahr*, in *Zeitschr. für wissensch. Theol.*, 29, 1886, pagg. 207-223.

C. Ferrini, *Die juristischen Kenntnisse des Arnobius und des Laktantius*, in *Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. Roman. Abteil.*, 15, 1894, pagg. 341-352.

P. de Labriolle, *Tertullien jurisconsulte*, in *Nouv. Revue hist. de Droit franç. et étranger*, 30, 1906, pagg. 1-27.

S. Schlossmann, *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 27, 1906, pagg. 251-275, 407-430.

H. Koch, *War Tertullian Prister?* in *Hist. Jahrb.*, 28, 1907, pagg. 95-103.

— *Tertullian und der röm. Presbyter Florinus*, in *Zeitschr. für die neutest. Wiss.*, 13, 1912, pagg. 59-83.

P. De Labriolle, *Tertullien était-il prêtre?* in *Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, 3, 1913, pagg. 161-177.

Koch, *Tertullians Laienstand*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 35, 1914, pagg. 1-8.

III. — Studi particolari sulle opere. — Cronologia delle opere.

Uhlhorn, *Fundamenta chronologiae Tertullianeae*, Göttingen, 1852.

Nösselt, *De vera aetate et doctrina scriptorum Tert.* (nell'edizione dell'Oehler, III, pag. 540).

H. Kellner, *Zur Chronologie Tertullians*, in *Theol. Quartalschrift*, 53, 1871, pagg. 585-609.

G. N. Bonwetsch, *Die Schriften Tert. nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht*, Bonn, 1878.

H. Kellner, *Organischer Zusammenhang und Chronologie der Schriften Tertullians*, in *Der Katholik*, 59, 2, 1879, pag. 561 sgg.

E. Nöldechen, *Die Abfassungszeit der Schriften Tert.*, in *Texte und Unters.*, 5, 2, Leipzig, 1888.

H. Kellner, *Chronologiae Tertullianeae supplementa*, Bonn, 1890 (Universitätprogr.).

J. Schmidt, *Ein Beitrag zur Chronol. der Schriften Tert. und der Prokonsuln von Afrika*, in *Rhein. Mus.* N. F. 46, 1891, pagg. 77-98.

P. Monceaux, *Chronol. des œuvres de Tert.*, in *Revue de Philol.*, 22, 1898, pagg. 77-92.

K. Adam, *Die Chronol. der noch vorhandenen Schriften Tert.*, in *Der Katholik*, 37, 1908, 1, pagg. 341-370, 416-434.

Tertulliano apologista.

J. C. Hefele, *Beitr. zur Kirchengesch., Archäol, und Liturgik*, Tübingen, 1864, 1, pagg. 87-121.

H. Jung, *Tert. als apologet*, in *Jahrb. für deutsche Theol.*, 9, 1864, pagg. 649-687.

P. C. Ysseling, *Tert. als Apologet*, in *Theol. Tijdschrift*, 1911, pagg. 486-523.

Ad Martyras.

E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyres*, Paris, 1893, cap. IX, pag. 99 e XIV, pag. 159.

Ad nationes.

R. Agahd, *M. Ter. Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri*, I, XIV, XV, XVI. *Praemissae sunt quaest. Varronianae*. Lipsiae, 1898 (*Jahrbücher für Philol. Supplementband*, 24, pagg. 1-120 e 367-381).

Schmekel, *Die Philos. der mittleren Stoa*, Berlin, 1892, pagg. 113, 120 [Fonti].

Zucker, *Spuren von Apollodoros* Περὶ θεῶν *bei christl. Schriftstellern der ersten fünf Jahrh.*, Nürnberg, 1904, pag. 13 [su *Ad Nat.*, II, 14].

Apologeticum.

Mosheim, *Disquisitio chronologica de vera aetate Apologetici* (nell'ediz. dell'Oehler, III, pag. 490).

J. Pelet, *Essai sur l'Apol. de Tert.*, Strassbourg, 1868.

Massebieau, *L'Apol de Tert.*, in *Revue de l'hist. des Relig.*, 15, 1887, pagg. 316-346.

E. Schwarz, *De M. Ter. Varronis apud sanctos patres vestigiis capita duo*, in *Fleckeis. Jahrb. Supplementband*, 16, 1888, pag. 409 [Fonti].

Schmekel, *Die philos. der mittleren Stoa*, Berlin, 1892, pag. 109 [Fonti].

Harnack, *Die griech. Uebersetzung des Apol. Tert.*, Leipzig, 1892 (*Texte und Unters.*, 8, 4, pagg. 1-36.

J. E. B. Mayor, *Tertullians Apology*, in *The Journal of Philol.*, 21, 1893, pagg. 259-295.

E. M. Gaucher, *L'Apol. de Tert. contre le paganisme, avec texte latin retouché et quelques notes*, Auteuil, 1898.

J. W. Beck, *Zu Apol.* c. 24, in *Mnemosyne*, 28, 1900, pag. 49.

P. Henen, *Index verborum quae Tert. Apol. continentur*, in *Le Musée Belge*, 13, 1909, pagg. 99-122; 14, 1910, pagg. 113-178; 253-312; 15, 1911, pagg. 33-48.

J. B. Mangers, *Tert. Apol.* 23, 12, in *Le Musée Belge*, 14, 1910, pagg. 222-225.

P. Henen, *Notes sur Tert. Apol., Ibid.*, pagg. 217-221.

— *L'Apol. de Tert. et le Thesaurus linguae latinae*, in *Revue d'instr. publ. belge*, 54, 1911, pag. 1.

R. Heinze, *Tert. Apol.*, in *Berichte über die Verhandl. der Kgl. Sächs. Gesell. der Wiss. zu Leipzig. Philol.-hist. Kl.*, 62, 1910, pagg. 281-490.

F. Di Capua, *Iovis ista sunt humana vestra. Tert. Apol.*, 21, 8, in *Didask.*, II, 1913, pagg. 89-94.

— *Tert. Apol.*, 47, 9: *Ibid.*, III, 1914, pagg. 65-68.

J. Van Wageningen, *Tert. Apol.*, 1, 8, in *Mnemos.*, 44, 1916, pag. 12.

C. Weymann, *Zu Tert. Apol.*, 48, 1, in *Hermes*, 51, 1916, pagg. 309-310.

G. Thörnell, *Studia Tertullianea*, I-III, Upsala, 1919-1921.

J. P. Waltzing, *Pour étudier Tert.*, in *Le Musée Belge*, 19-24, n. 4; 25, n. 1.

J. P. Waltzing, *Tertullien. Apologétique. Commentaire analytique, grammatical et historique.* Biblioth. de la Faculté de Phil. et Lettres de l'Univ. de Liège, fasc. 24, Liège, 1919.

— *Les premiers écrits de Tertullien chrétien,* in *Le Musée Belge,* 19-24, n. 4.

A. Vitale, *Iniquità della procedura romana contro i Cristiani. Tertulliano e Giustino filosofo e martire. Contributi alle fonti filologiche dell'Apologetico,* in *Le Musée Belge,* 28, n. 1.

G. Hinnisdaels, *Minucius Felix est-il antérieur à Tertullien?* in *Le Musée Belge,* 28, n. 1.

[Sulla questione della priorità fra Minucio Felice e Tertulliano, vedi la *Bibliografia* premessa al cap. III].

De spectaculis.

F. C. Baur, *Das Christentum und die Christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte,* Tübingen, 1853, 1860², pag. 455.

E. Nöldechen, *Tertullian und das Spielwesen insbesondere der Zirkus. Nach Tertullians De Spect.,* in *Zeitsch. für wiss. Theol.,* 37, 1894, pagg. 91-125.

— *Tertullian und der Agon. Ein Beitrag zum Verständnis von Tertull. De spect.,* in *Neue Jahrb. für deutsche Theol.,* 3, 1894, pagg. 206-226.

— *Tert. und das Theater, nebst Anhang: Tert. und das Amphitheater,* in *Zeitschr. für Kirchengesch.,* 15, 1894-1895, pagg. 161-203.

— *Die Quellen Tert. in seinem Buch von den Schauspielen. Ein Beitrag zum Verständnis der altchristl. Flugschrift,* in *Philol. Supplementband,* 6, 2, 1894, pagg. 727-766.

K. Werber, *Tertullians Schrift De spect. in ihrem Verhältnis zu Varros Rerum divinarum libri,* (Progr.), Teschen, 1896.

P. Wolff, *Die Stellung der Christen zu den Schauspielen nach Tertullians Schrift De spect.,* (Inaug. Diss.), Wien, 1897.

H. J. Soveri, *De Ludorum memoria, praecipue Tertullianea. Capita selecta* (Diss. inaug.), Helsingfortiae, 1912.

A. Puech, *Julien et Tertullien* [sul cap. 30], in *Didask.,* 1, 1912, pagg. 48-53.

R. Reeh, *De Varrone et Suetonio quaestiones Ausonianae* (Diss.), Halle, 1916, pag. 87 [Fonti - Varrone].

P. Wessner, *Isidor und Sueton,* in *Hermes,* 52, 1917, pagg. 221, 243 [Fonti].

De oratione.

W. Haller, *Das Herrngebet bei Tert. Ein Beitrag zur Gesch. und Auslegung des Vaterunser,* in *Zeitschr. für prakt. Theol.,* 12, 1890, pagg. 327-354.

E. Frhr. v. d. Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine gesch. Untersuchung,* Leipzig, 1901, pagg. 279-287: *Die Traktate des Tert. und des Cyprian über das Gebet.*

G. Loeschcke, *Die Vaterunsererklärung des Theophilus von Antiochien. Eine Quellenuntersuchung zu den Vaterunsererklärungen des Tert., Cyprian, Chromatius und Hieronymus,* Berlin, 1908.

De poenitentia e De pudicitia.

Preuschen, *Tertullians Schriften De poenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf die Buss-disziplin untersucht* (Inaug.-Diss.), Büdingen, 1890.

J. van der Uliet, *Ad Tertulliani De pudic. et De poenit.,* in *Mnemos.,* 20, 1892, pag. 273-285.

Rolffs, *Das Indulgenz-Edikt des röm. Bischofs Kallist, kritisch untersucht und reconstruirt,* Leipzig, 1893 (*Texte und Unters.,* XI, 3).

G. Esser, *Die Bussschriften Tert. De poenit. und De pudic. und das In-*

dulgenz-Edikt des Papstes Kallistus. Ein Beitrag zur Gesch. der Bussdisziplin (Universitätprogr.), Bonn, 1905.

F. X. Funk, *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, in *Theol. Quartalschr.*, 88, 1906, pagg. 541-568.

G. Esser, *Nochmals das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus und die Bussschriften Tert.*, in *Der Katholik*, 1907, 2, pagg. 184-204; 297-309; 1908, 1, pagg. 12-28; 93-113.

Preuschen, *Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist*, in *Zeitschr. für die neutest. Wiss.*, 11, 1910, pagg. 134-160.

P. De Labriolle, *Vestiges d'apocryphes dans le De pœnit. de Tert.*, (12, 9), in *Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, 1, 1911, pag. 127 sg.

A. d'Alès, *L'Edit de Calliste*, Paris, 1914, pagg. 136-171 : *Le traité de Tert. De pœnit.*; 172-216 : *Le traité de Tert. De pudic.*

K. Adam, *Das sogenn. Bussedikt des Papstes Kallistus*, München. 1917 (*Veröff. aus dem Kirchenhist. Seminar*, München, N. 5).

K. Graf Preysing, *Existenz und Inhalt des Bussedikts Kallists*, in *Zeitschr. für Kath. Theol.*, 43, 1919, pagg. 358-362.

H. Koch, *Kallist und Tert.*, Heidelberg, 1920 (*Heidelb. Sitzungsber*, 1919, Abh. 22).

De patientia.

E. Nöldechen, *Die Situation von Tertullians Schrift über die Geduld*, in *Zeitsch. für Kirchl. Wiss. und Kirchl. Leben*, 6, 1885, pag. 777.

De cultu feminarum.

P. Wendland, *Quaest. Musonianae*, Berolini, 1886, pag. 48 [Fonti].

E. Nöldechen, *Tertullians Verhältnis zu Clemens Alex.*, in *Jahrb. für prot. Theol.*, 12, 1886, pag. 280 [Fonti].

Excursus sulla Gnosi.

Neander, *Genet. Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin, 1818.

Baur, *Die christl. Gnosis*, Tübingen, 1835.

Lipsius, *Die Gnostizismus* (Ersch u. Grubers *Allgem. Enc.*, 71 Bd., 1860).

G. Heinrici, *Die valentinian. Gnosis und die hl. Schrift*, Berlin, 1871.

Harnack, *Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnostizismus*, Leipzig, 1873.

— *De Apellis Gnosi monarchica, Leipzig*, 1874.

Mausel, *The gnostic heresies of the I and II cent.* Ed. by Lightfoot., 1875.

King, *The Gnostics and their remains*, London, 1877.

Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, I, Freiburg, 1886, Tübingen, 1909[4].

Kunze, *De historiae Gnosticismi fontibus*, Lipsiae, 1894.

Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus*, Leipzig, 1897 (*Texte und Unters.* XV).

E. De Faye, *Introd. à l'étude du Gnosticisme*, Paris, 1903.

E. Buonaiuti, *Lo Gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose*, Roma, 1907.

E. De Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Etude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, Paris, 1913.

J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum kathol. Dogma*, Paderborn, 1922 (*Forsch. zur christl. Liter.-und Dogmengesch.*, XIV, 4).

V. Soro, *La Chiesa del Paracleto. Studi su lo Gnosticismo*, Todi, 1922.

E. Buonaiuti, *Frammenti gnostici*, Roma, 1923.

De praescriptione.

Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, München, 1897, pagg. 107-125.

P. De Labriolle, *L'argument de prescription*, in *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 11, 1906, pagg. 408-429, 497-514.

Adversus Iudaeos.

P. Corssen, *Die altercatio Simonis Iudaei et Theophili christiani auf ihre Quellen geprüft*, Berlin, 1890, pagg. 2-9.

E. Nöldechen, *Tertullians gegen die Iuden auf Einheit, Echtheit, Entstehung*, Leipzig, 1894 (*Texte und Unters.*, XII, 2).

J. M. Einsiedler, *De Tert. adversus Iudaeos libro* (Diss. inaug.), Augustae Vindelicorum, 1897.

Akerman, *Ueber die Echtheit der letzten Haelfte von Tert. Adv. Iudaeos*, Lund, 1918.

Excursus sul Montanismo.

Kirchner, *De Montanistis*, Ienae, 1831.

Schwegler, *Der Montanismus und die christl. Kirche des 2 Jahrh.*, Tübingen, 1841.

H. Meinander, *Du montanisme de Tertullien*, (Thèse), Strasbourg, 1848.

F. Chr. Baur, *Das Wesen des Montanismus*, in *Theol. Jahrbücher*, X, 1851, pagg. 538-594.

A. Ritschl, *Die Entstehung der altkath. Kirche*, Bonn, 1857², *Der Montanismus*, pagg. 462-574.

P. Gottwald, *De Montanismo Tertulliani* (Diss.), Vratislaviae, 1862.

J. W. Chadwick, *Tertullian und Montanism*, in *Christian Examiner*, 75, 1863, pagg. 157-176.

A. Réville, *Tertullien et le Montanisme*, in *Revue des deux Mondes*, 54, 1864, pagg. 166-199.

G. Straehlin, *Essai sur le Montanisme*, Strasbourg, 1870.

Caucanas, *Tertullien et le Montanisme*, Genève, 1876.

G. Nath. Bonwetsch, *Zur Gesch. des Montan. Die Geschichtsquellen. Das Wesen des Montanismus* (Diss.) Dorpat, 1881.

— *Gesch. des Montan.*, Erlangen, 1881.

W. Belek, *Gesch. des Montan. Seine Entstehungsursachen, Ziel, und Wesen, sowie Darstellung und Kritik der wichtigsten darüber aufgestellten Ansichten; eine religionsphilos. Studie*, Leipzig, 1883.

Zahn, *Die Chronologie des Montan.*, in *Forsch. zur Gesch. des neutestam. Kanons und der altkirchl. Litter.*, Erlangen und Leipzig, 1893, V, pagg. 1-57.

Harnack, *Gesch. der altchr. Litter.*, Leipzig, 1893, II, 1, pagg. 363-381.

Rolffs, *Urkunden aus dem antimontanistisches Kampfe des Abendlandes*, Leipzig, 1895 (*Texte und Unters.*, XII, 4).

P. A. Klap, *Tertullianus en het Montanisme*, in *Theol. Studien*, 1897, pagg. 1-26; 120-158.

V. Ermoni, *La crise montaniste*, in *Revue des quest. hist.*, 28, 1902, pagg. 61-96.

G. B. Maino, *Montanismo e le tendenze separatiste delle chiese dell'Asia Minore alla fine del 2° secolo*, in *Rinnovamento*, anno III, vol. V, 1909, pagg. 107-122.

P. De Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913.

— *Les sources de l'hist. du Montanisme*, Paris, 1913.

De pallio.

H. Kellner, *Ueber Tertullians Abhandlung De pallio und das Jahr seines Uebertrittes zum Christentum*, in *Theol. Quartalschr.*, 52, 1870, pagg. 547-566.

E. Nöldechen, *Tert. von dem Mantel. Eine prosasatire des Kaiserreichs*, 209, in *Jahrb. für protest. Theol.*, 12, 1886, pag. 615.

G. Boissier, *Le traité du Manteau de Tert.*, in *Revue des deux mondes*, 94, 1889, pagg. 57-78, ristampato in *La fin du paganisme*, I, pagg. 259-304.

J. Wilpert, *Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten*, Köln, 1898.

J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909, pagg. 58-138 : *Tertullians Schrift de pallio.*

B. Romano, *La storia del costume in Tert.*, Torino, 1910.

Adversus Marcionem.

Zahn, *Der Dialoge des Adamantius*, in *Zeitschrift für Kirchengesch.*, 9, 1888, pag. 235 [Fonti].

— *Gesch. des neutestam. Kanons*, I, 2, Erlangen, 1889, pagg. 585-718; II, 2; Erlangen, 1892, pagg. 409-529 [Fonti dei libri IV e V].

Ph. Scharsch, *Eine schwierige Stelle über die Eucharistie bei Tertullian*, (*Adv. Marc.*, IV, 40), in *Der Katholik*, 1909, 2, pagg. 21-33.

A. Bill, *Zur Erklärung und Textkritik des ersten Buches Tertullians Adv. Marc.*, Leipzig, 1911 (*Texte und Unters.*, 38, 2).

Adversus Valentinianos.

Lehanneur, *Le traité de Tert. contre les Valentiniens*, Caen, 1886.

Adversus Hermogenem.

Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884, pag. 553.

E. Heintzel, *Hermogenes der Hauptvertreter des philos. Dualismus in der alten Kirche*, Berlin, 1902.

De anima.

Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin. 1879, pagg. 203 sgg. [Fonti].

E. Rohde, *Kleine Schriften*, 2, Tübingen u. Leipzig, 1901, pag. 206, n. 1 [Fonti].

Esser, *Die Seelenlehre Tert.*, Paderborn, 1893.

M. Wellmann, *Fragmentsammlung der griech. Aerzte*, I, Berlin, 1901, fragm. 13 e 19 [Fonti].

C. F. Seybold, *Zu Tert. De anima c. 43*, in *Zeitschr. für neutest. Wiss.*, 12, 1911, pag. 351.

De resurrectione carnis.

Mason, *Tert. and Purgatory*, in *Journ. of theol. stud.*, 3, 1902, pag. 598.

M. Pohlenz, *Die griech. Philos. im Dienste der christl. Auferstehungslehre*, in *Zeit. für Wiss. Theol.*, 1904, pagg. 241-250.

De virginibus velandis.

E. Nöldechen, *Die Krisis im karthagischen Schleierstreit* 206, in *Zeitschr. für Kirchl. Wiss. und Kirchl. Leben*, 7, 1886, pag. 46.

De corona.

E. Nöldechen, *Tert. von dem Kranze*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 11, 1890, pagg. 353-394.

F. Chanvillard, *Le De corona militis de Tert. et la pensée de l'église*, in *L'Université cathol.*, N. S., 22, 1899, pagg. 22-53.

Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit*, München, 1902, pagg. 164-201 : *Die stellung der Christen zum Militärdienst.*

A. Harnack, *Militia Christi, die christl. Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1905.

E. Vacandard. *Etudes de critique et d'hist. religieuse*, Série II^{e}, Paris, 1910, pagg. 127-168 : *La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles.*

Scorpiace.

E. Nöldechen, *Das Odeum Karthagos und Tertullians Scorpiace,* in *Zeitschr. für Kirchl. Wiss. und Kirchl. Leben,* 7, 1886, pag. 87.

De fuga in persecutione.

E. Jolyon, *La fuite de la persécution pendant les trois premiers siècles du christianisme,* (Thèse) Lyon, 1903, pagg. 64-323 : *Ce qu'en a pensé Tert.; ce qu'en a pensé l'Eglise.*

Adversus Praxeam.

Hagemann, *Die röm. Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten,* Freiburg i. Br., 1864, pagg. 234-257.

Reiser, *Praxeas und Kallistus,* in *Theol. Quartalschr.,* 48, 1866, pagg. 349-404.

R. A. Lipsius, *Ueber Tert. Schrift wider Praxeas,* in *Jahrbücher f. deutsche Theol.,* 13, 1868, pagg. 701-724.

E. Nöldechen, *Tertullian wider Praxeas,* in *Jahrb. für protest. Theol.,* 14, 1888, pag. 576.

P. Corssen, *Die altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft,* Berlin, 1890, pag. 30 [Fonti].

L. Rosenmeyer, *Quaestiones Tertullianeae ad librum adversus Praxeam pertinentes,* Argentorati, 1909.

Esser, *Wer war Praxeas?* (Universitätprogr.), Bonn, 1910.

C. H. Turner, *Tertullianea, I Notes on the Adversus Prax.,* §§ 1-17, in *The Journ. of theol. stud.;* 14, 1913, pagg. 556-564.

De ieiunio.

E. Nöldechen, *Tert. vom Fasten,* in *Zeitschr. für wiss. Theol.,* 30, 1887, pagg. 187-219.

De pudicitia (Vedi *De poenitentia* e *De pudicitia*).

Hauber, *Tert. Kampf gegen die zweite Ehe. Ein Beitrag zur christl. Sittengeschichte,* in *Theol. Studien und Krit.,* 18, 1845, pag. 607.

Döllinger, *Hippolytus und Callistus,* Regensb., 1853, pag. 126.

Langen, *Gesch. der röm. Kirche,* Bonn, 1881, pag. 220.

Nöldechen, *Tert. von der Keuschheit,* in *Theol. Studien und Krit.,* 61, 1888, pag. 331.

K. J. Neumann, *Hyppolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt,* Abt. I, Leipzig, 1902, pagg. 122-124.

Harnack, Articolo *Lapsi,* in Hauck, *Realencycl.,* 11, 1902, pagg. 283-287.

G. Esser, *Tert. De pudicitia, cap.* 21, *und der Primat des röm. Bischofs,* in *Der Katholik,* 1902, 2, pag. 193.

— *Der Adressat der Schrift Tert. De pudic. und der Verfasser des röm. Bussedikts,* Bonn, 1914.

Opere perdute. — De ecstasi.

Zahn, *Gesch. des neutestam. Kanons,* I, Erlangen, 1888, pag. 49.

H. v. Schubert, *Der Praedestinatus,* Leipzig, 1903, pag. 56, 68 (*Texte und Unters.,* N. F. 9, 4).

Opere spurie. — Libellus adversus omnes haereses.

Lipsius, *Quellen der ältesten Ketzergeschichte,* Leipzig, 1875.

Harnack, *Zur Gesch. der marcionit. Kirchen,* in *Zeitschr. für wiss. Theol.,* 19, 1876, pag. 116, nota, (cfr. *Gesch. der altchristl. Litt.,* II, 2, pag. 430) [L'autore è Vittorino di Pettau].

Haussleiter, in *Realencycl. für prot. Theol.*, 20, 1908, pag. 618, 23 [contro Harnack].

IV. — Lingua e stile.

P. Langen, *De usu praeposit. Tertullianeo*, Münster, 1868-70.

Jos. Schmidt, *De latinitate Tertullianea*, (Progr.), Erlangen, 1870-72.

H. Kellner, *Ueber die sprachlichen Eigentümlichkeiten Tertullians*, in *Theol. Quartalschr.*, 58, 1876, pagg. 229-251.

J. Schmidt, *Commentatio de nominum verbalium in tor et trix desinentium apud Tertullianum copia ac vi*, Erlangae, 1878.

G. R. Hauschild, *Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian*, I, Leipzig, 1876 (Progr.): 2, Frankfurt a. M., 1881 (Progr).

J. P. Condamin, *De Q. S. Fl. Tertulliano vexatae religionis patrono et praecipuo apud Latinos christianae linguae artifice* (Thesis), Barriducis, 1877.

Van der Uliet, *Studia ecclesiastica*, Leyde, 1891, I, pag. 9.

C. Weyman, *Studien zu Apuleius und seinen Nachahmern*, in *Sitzungsber. der Bayer. Akad*, 1893, II, pagg. 340-343 e 352.

Blokhius, *De latinitate qua usus est Tert. in Apologetico*, (Diss.), Utrecht, 1892.

H. Hoppe, *De sermone tertullianeo quaest. selectae*, (Diss. inaug.), Marburgi, 1897.

— *Syntax und Stil des Tert.*, Leipzig, 1903.

Holl, *Tertullian als Schriftsteller*, in *Preuss. Jahrbücher*, 88, 1897, pagg. 262-278.

A. Engelbrecht, *Lexikalisches und biblisches aus Tert.*, in *Wiener Studien*, 27, 1905, pagg. 62-74.

— *Neue lexikal. und semasidogische Beiträge aus Tert.*, in *Wiener Studien*, 28, 1906, pagg. 142-159.

Norden, *Die antike Kunstprosa*, II², Leipzig, 1906, pagg. 606-615.

S. Schlossmann, *Persona und* προσωπον *im Recht und im christl. Dogma*, Kiel, 1906.

E. De Backer, *Sacramentum, le mot et l'idée representée par lui dans les œuvres de Tert.*, Louvain, 1911, (*Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'hist. et de philol. de l'Univ. de Louvain*).

J. P. Waltzing, *Syntaxe de « hoc genus » dans Tert.*, in *Le Musée Belge*, 15, 1911, pagg. 221-222.

G. Botti, *Per il secentismo in Tertull.*, in *Boll. di filol. class.*, 21, 1915, pagg. 113-146.

J. P. Waltzing, *La langue de Tert.*, in *Le Musée Belge*, 23-24, 1920, pag. 44.

E. Löfstedt, *Zur sprache Tertullians*, Lund, 1921.

V. — Filosofia e teologia di Tertulliano.

J. A. W. Neander, *Antignostikus, Geist des Tert. und Einleitung in dessen Schriften mit archäol. und dogmenhist. Unters.*, Berlin, 1825 e 1849².

Fr. X. Dieringer, *Die Abendmahlslehre Tert. und die neueste protestantische Polemik*, in *Der Katholik*, 1864, 1, pagg. 277-318.

Rönsch, *Das Neue Testament Tert. aus dessen Schriften möglichst vollständig rekonstruirt*, Leipzig, 1871.

C. Leimbach, *Beiträge zur Abendmahlslehre Tert.*, Gotha, 1874.

Dittrich, *De Tertulliano christianae veritatis regulae contra haereticorum licentiam vindice commentatio*, (Ind. lect., Braunsberg, 1876-77).

F. Nielsen, *Tertullians Ethik*, (Diss.), Kopenhagen, 1879.

Hauschild, *Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullians*, Leipzig, 1880.

Fr. Barth, *Tertullians Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln*, in *Jahrb. für protest. Theol.*, 8, 1882, pagg. 706-756.

Ludwig, *Tertullians Ethik in durchaus objektiver Darstellung*, Leipzig, 1885.

Noeldechen, *Tert. und S. Paul.*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 29, 1886, pagg. 473-497.

Kolberg, *Verfassung, Cultus und Disciplin der christl. Kirche nach der Schriften Tertullians*, Braunsberg, 1886.

J. Réville, *Du sens du mot sacramentum dans Tert.*, (*Bibl. de l'Ecole des hautes Etudes; Sciences relig.*, I, 1889, pag. 195).

G. Rauch, *Der Einfluss der stoischen Philos. auf die Lehrbildung Tert.*, (Inaug. Diss.), Halle a. S., 1890.

K. H. Wirth, *Der Verdienst-Begriff in der christl. Kirche nach seiner geschichtl. Entwicklung dargestellt*, I, *Der Verdienst-Begriff bei Tert.*, Leipzig, 1892.

G. Esser, *Die Seelenlehre Tert.*, Paderborn, 1893.

L. Atzberger, *Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg i. Br., 1896, pagg. 291-331, *Die Verteidigung und Deutung der geoffenbarten Eschatol. durch Tert.*

J. Stier, *Die Gottes-und Logos-Lehre Tertullians*, Göttingen, 1899.

— *Der spezielle Gottesbegriff Tertullians*, (Diss.), Rostock, 1899.

E. F. Schulze, *Elemente einer Theodicee bei Tert.*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 43, 1900, pagg. 62-104.

A. Bech, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers und Tertullians über die Entstehung der Seelen*, in *Philos. Jahrb*, 13, 1900, pag. 42.

G. Schelowsky, *Der Apologet Tert. in seinem Verhältnis zu der griechisch-röm. Philos.*, (Inaug.-Diss.), Leipzig, 1901.

Fr. S. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs oder des alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, I, Freising, 1901, pagg. 209-219 : *Die Opferlehre Tertullians.*

Ch. Guignebert, *Tertullien. Etude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901.

A. J. Mason, *Tertullian and Purgatory*, in *The Journal of theol. Studies*, 3, 1902, pagg. 598-601.

W. Vollert, *Tertullians dogmatische und ethische Grundanschauungen*, Gütersloh, 1903, (*Beitr. zur Förderung christl. Theol.*, 7, 5).

A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftl. Quellen der vornicän. Zeit*, (*Theol. Studien der Leo-Gesell.*, 12), Wien, 1905, pagg. 227-278.

A. D'Alès, *La théologie de Tert.*, (*Bibl. de Théol. hist.*), Paris, 1905.

K. Adam, *Die Lehre von dem Heiligen Geiste bei Hermas und Tert.*, in *Theol. Quartalschr.*, 88, 1906, 36-61.

H. Koch, *Tertullian und der Zölibat*, in *Theol. Quartalschr.*, 88, 1906, pagg. 406-411.

K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengesch. Studie*, Paderborn, 1907, (*Forsch. zur christl. Literatur. und Dogmengesch.*, 6, 4).

H. Bruders, *Mt.* 16, 19; 18, 18 *und Io.* 20, 22-23 *in frühchristlicher Auslegung Tertullians*, in *Zeitsch. für Kath. Theol.*, 34, 1910, pagg. 659-677; 35, 1911, pagg. 79-93.

N. Geiselhart, *Beiträge zur politischen und Kulturgeschichte aus Tert.*, (Progr), Ravensburg, 1912.

K. Kastner, *Tertullian und die röm. Primatfrage*, in *Theol.-prakt. Quartalschr.*, 65, 1912, pagg. 77-83.

J. Lortz, *Vernunft und Offenbarung bei Tert.*, in *Der Katholik*, 1913, 1, pagg. 124-140.

A. Bludau, *Das Comma Johanneum bei Tertullian und Cyprian*, in *Theol. Quartalschr.*, 101, 1920, pagg. 1-28.

VI. — Influenza letteraria e studi vari.

C. Cavedoni, *Luoghi notevoli di Tert. dichiarati coi riscontri dei monumenti antichi*, in *Archivio dell'Ecclesiastico*, I, 1864, pagg. 409-431.

C. Leimbach, *Tert. als Quelle für die christl. Archäologie*, in *Zeitschr. für die hist. Theologie*, 44, 1871, pagg. 108-157, 430-459.

E. Noeldechen, *Tertullians Erdkunde*, in *Zeitschr. für Kirchl. Wiss. und Kirchl. Leben*, 7, 1886, pag. 310.

— *Tertullians Verhältnis zu Clemens von Alexandrien*, in *Jahrb. für protest. Theol.*, 12, 1886, pag. 279.

— *Tertullian in Griechenland*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 30, 1887, pagg. 385-439.

Klussmann, *Excerpta Tertullianea in Isidori Hisp. Etymologiis*, (Progr.), Hamburg, 1892.

Schultzen, *Die Benutzung der Schriften Tert. De Monogamia bei Hieronymus Adversus Iovinianum*, in *Neue Jahrb. für deutsche Theol.*, 3, 1894, pagg. 485-502.

A. Harnack, *Tert. in der Litteratur der altenkirche*, in *Sitzungsber. der phil.-hist. Klasse.*, Berlin, 1895, pagg. 545-579.

J. Kaye, *The ecclesiastical history of the second and third Centuries illustrated from the writings of Tert.*, Edinburgh, 1898.

A. Harnack, *Tert.-Bibliotek christl. Schriften*, in *Sitzungsber. der Kgl. Preuss. Akad. der Wiss.*, 1914, pagg. 303-334.

G. Cortellezzi, *Il concetto della donna in Tert.*, in *Didaskaleion*, N. S. 1, 1923, fasc. 1, pagg. 5-29; fasc. 2, pagg. 57-79.

A. Vitale, *La storia della versione dei Settanta e l'antichità della Bibbia nell'Apol. di Tert. Saggio sulle fonti filol.*, in *Musée Belge*, 26, n. 1.

VII. — Manoscritti di Tertulliano.

La tradizione manoscritta di Tertulliano si può dividere in due famiglie. La prima è rappresentata dal *Cod. Paris.* 1622 del sec. IX, chiamato *Agobardino* dal nome del suo primo possessore, il vescovo di Lione, Agobardo († 840), che lo fece redigere e lo lasciò in legato alla chiesa di S. Stefano di Lione. Questo manoscritto contiene ora 13 trattati di Tertulliano: *Ad nationes, De praescriptione, Scorpiace, De Testimonio animae, De corona, De spectaculis, De Idololatria, De censu animae* (= de anima), *De oratione, De cultu feminarum, Ad uxorem, De exhort. castit., De carne Christi* (fino alle parole *sed animae nostrae* del cap. X). Originariamente però, come si deduce dall'indice contenuto nella c. 2^v,

comprendeva 21 trattati : 8 sono andati perduti per mutilazione del codice, mutilazione tanto più dolorosa per noi, perchè 5 di questi trattati non si trovano in nessun altro manoscritto, e sono quindi totalmente perduti. Gli 8 trattati sono : *De spe fidelium* (perduto), *De paradiso* (perduto), *De virginibus velandis*, *De carne et anima* (perduto), *De patientia*, *De poenitentia*, *De animae submissione* (perduto), *De superstitione saeculi* (perduto). Sul codice *Agobardino* è fondata l'ediz. del GANGNEIUS (MESNARTIUS), Paris, 1545, e su codici ad esso affini, ma oggi perduti, quelle del GELENIUS, Basel, 1550 (*Cod. Masburensis*) e del PAMELIUS, Antwerpen, 1579 (*Cod. Joh. Clementis Angli*). I trattati *De baptismo*, *De pudicitia* e *De ieiunio* ci sono stati conservati per mezzo di queste edizioni.

La seconda famiglia di manoscritti si divide in due gruppi, uno più antico, l'altro più recente.

Il più antico gruppo è rappresentato dal *Montepessulanus* (Bibl. municipale di Montpellier), 307 del sec. XI, detto anche *Pithoeanus* dal nome del suo primo possessore P. Pithou, e dal *Paterniacensis*, 439 del sec. XI, oggi a Schlettstadt, assai simili l'uno all'altro e procedenti da uno stesso archetipo. Il *Montepessulanus* contiene : *De patientia*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *Adv. Praxeam*, *Adv. Valentinianos*, *Adversus Marcionem*, *Apologeticum*. Il *Paterniacensis* : *De patientia Dei*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *Adv. Praxeam*, *Adv. Valentinianos*, *Adv. Iudaeos*, *Adv. omnes haereses*, *De praescriptione*, *Adv. Hermogenem*. Due altri manoscritti, l'*Hirsaugiensis* (del monastero d'Hirschau nel Würtemberg) e il *Gorziensis* (del monastero di Gorze, presso Metz), derivavano dallo stesso archetipo del *Montepessulanus* e del *Paterniacensis* ; ma sono andati perduti, e noi oggi li conosciamo solo attraverso le edizioni di BEATUS RHENANUS (Basel, 1521, 1528, 1539), il quale se ne giovò.

Il gruppo più recente è rappresentato da manoscritti del sec. XV, per la maggior parte italiani, che il Kroymann riporta a due archetipi, il *Cod. Florent. Marc.*, VI, 9, che forse si riattacca al *Montepessulanus*, e il *Cod. Florent. Marc.*, VI, 10, che è da considerarsi come una derivazione dell'*Hirsaugiensis*. Il testo offerto da questa tradizione più recente è deformato da errori e lacune di ogni genere : quindi di quei trattati, i quali, come l'*Ad martyras*, il *De Pallio* e il *De fuga*, non ci sono stati tramandati che nei manoscritti di questo gruppo, non si potrà aver mai una edizione sicura. Infine il Kroymann crede che l'archetipo del *Montepessulanus*, del *Paterniacensis* e dell'*Hirsaugiensis* si doveva trovare all'abbazia di Cluny : tale ipotesi egli ha fondato sopra un antico catalogo della Biblioteca di Cluny, scritto nel sec. XII. Forse a Cluny esisteva, in due volumi, un *Corpus* delle opere tertullianee, indipendente da quello che ci ha tramandato l'*Agobardinus*.

L'*Apologeticum* ha avuto, per la sua straordinaria importanza storica, una tradizione manoscritta speciale. Il principale dei numerosi manoscritti, che lo contennero e lo contengono, è, per comune opinione dei dotti, il così detto *Codex Fuldensis*, oggi perduto. Questo manoscritto fu collazionato con l'edizione di L. de la Barre (1580) dall'umanista belga FRANCESCO DE MAULDE (MODIUS) nel 1584. Le varianti, in numero di circa 900, pervennero, per mezzo di F. Scioppius, a F. JUNIUS (FR. DUJON), il quale le pubblicò in appendice alla sua edizione del 1597. Dopo di lui altri editori (RIGALTIUS, HAVERKAMP) se ne servirono ; l'OEHLER le citò tutte nell'apparato, raramente le accolse nel testo.

Una copia della collazione del Modius, fino al cap. XV, 8, fu scoperta dal Hoppe nella Biblioteca di Brema, e pubblicata dal Waltzing nel 1912 in *Musée belge*.

L'attenzione degli studiosi fu decisamente portata sul *Codex Fuldensis*, dopo che il Callewaert ne pose in rilievo gli altissimi pregi. Egli dimostrò che il *Fuldensis* è il solo rappresentante di una famiglia, oggi scomparsa, di codici dell'*Apologeticum*, indipendente dagli altri manoscritti che contengono lo stesso trattato, e sostenne che molte delle varianti presentate dal detto codice sono senz'altro da ritenersi come sicure. Dei dotti, alcuni sembrarono accogliere le conclusioni del Callewaert, altri le ribatterono con più o meno successo. Più moderata di tutte sembra oggi l'opinione del Waltzing, il quale ritiene che l'ediz. definitiva dell'*Apologeticum* dovrà prender per base il *Fuldensis*, pur tuttavia servendosene con ogni precauzione.

Tra i manoscritti a noi conservati dell'*Apologeticum*, il migliore è il *Parisinus latin.*, 1623 del sec. x.

A. Souter (nell'edizione dell'*Apolog.*, curata dal Mayor, pagg. XVI, n. 1) sostiene che il *Cod. Sangermanensis*, citato dall'Oehler (I, pag. XXI), il quale deduceva la sua notizia dalla *Bibl. bibl.* del Montfaucon (I, pag. 1134), sia da identificare col *Cod. Q. v.*, 1, 40 nella biblioteca di Pietroburgo. Esso contiene anche l'*Apologeticum*, ed, appartenendo al IX sec., sarebbe il più autentico dei manoscritti di quel trattato.

Lo stesso Souter richiama l'attenzione dei dotti sul *Cod. Rheinau* 95 del sec. X della biblioteca cantonale di Zurigo, il quale contiene i capp. 38, 39 e parte del 40, in una forma simile a quella delle varianti del Fuldense.

Cfr. M. Klussmann, *Curarum Tertullianearum particulae tres*, Gotha, 1887.

W. v. Hartel, *Patristische Studien*, 1-4, Wien, 1890, in *Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Kl.*, 120, Abh., 6; 121, abh., 2, 6, 14.

Preuschen, in Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, Leipzig, 1893, pagg. 675-677.

G. Gomperz, *Tertullianea*, Wien, 1895, pag. 1.

E. Kroymann, *Quaestionum Tertullianearum criticarum*, pars I, (Diss.), Gottingen, 1893, Innsbruck, 1894 (ampliate).

— *Die Tertullian Ueberlieferung in Italien*, in *Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Kl.*, 138 (1898), Abh. 3.

— *Kritische Vorarbeiten für den 3 u. 4. Band. der neuen Tertullian-Ausgabe*, in *Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Kl.*, 143 (1900), Abh. 6.

— *Zur Ueberlieferungsgesch. des Tertulliantextes*, in *Rh. Mus.*, 68, 1913, pagg. 128-152.

— *Tertullianfragmente des Cod. Poris.* 13874, *Ibid.*, 70, 1915, pagg. 358-367.

Sulla tradizione manoscritta dell'*Apolog.* e specialmente sul *Cod. Fuldensis*, cfr. P. de Lagarde, *Septuaginta Studien*, in *Abhandl. Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen*, 37, 1891, pag. 73 sgg. (sul così detto *Fragmentum Fuldense*).

C. Callewaert, *Le Codex Fuldensis, le meilleur manuscrit de l'Apol. de Tert.*, in *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 7, 1902, pagg. 322-353.

A. Souter, *A tenth-century Fragment of Tertullians Apology*, in *The Journal of theol. Stud.*, 8, 1907, pagg. 297-300 (*Cod. Rheinau*, 95).

J. P. Waltzing, *Les trois principaux Manuscrits de l'Apol. de Tert.*, in *Le Musée Belge*, 16, 1912, pagg. 181-240.

F. di Capua, *Le clausule metriche nell'Apol. di Tert. e le varianti del Cod. Fuldensis*, Monza, 1912.

J. P. Waltzing, *Etude sur le Cod. Fuld. de l'Apolog. de Tert.*, Liège-Paris, 1914.

H. Schrörs, *Zur Textgesch. und Erklärung von Tert. Apolog.*, Leipzig, 1914, (*Texte und Unters.*, 40, 4).

F. di Capua, *Le due redaz. dell'Apol. di Tert.*, in *Bollett. di letter. critico-relig.*, I, 1914-15, pagg. 180-197.

E. Löfstedt, *Tertullians Apol. textkritisch untersucht*, Lund und Leipzig, 1915.

G. Thörnell, *Kritiska Studier till Tertullianus Apol.*, Upsala, 1917.

L. Wohleb, *Tert. Apol.*, in *Berliner philol. Wochenschr.*, 36, 1916, pagg. 539 sgg., 603 sgg., 636 sgg., 848 sgg., 1537 sgg.

E. Löfstedt, *Kritische Bemerkungen zu Tert. Apol.*, Lund und Leipzig, 1918.

Botti, *Un esempio di doppia redazione in Tertull.*, in *Didaskaleion*, IV, 1917, pagg. 167-247.

VIII. — Edizioni di Tertulliano. — Edizioni generali.

B. Rhenanus, Basel, 1521 (ristampe: 1525, 1528, 1536), 1539[2].

J. Gangneius (M. Mesnartius), Paris, 1545.

S. Gelenius, Basel, 1550.

J. Pamelius, Antwerpen, 1579.

F. Junius, Franequerae, 1597.

N. Rigaltius, Paris, 1634.

Priorius, Paris, 1664.

J. S. Semler, Halle, 1769-1776, 6 voll. (riprodotta da J. Oberthur, Würzburg, 1780, 2 voll.).

E. F. Leopold, Leipzig, 1839-1841, 4 voll. (*Bibl. Patrum eccles. lat. sel. cur.* S. G. Gersdorf, 4-7).

Migne, *Patr. Lat.*, 1-2, Paris, 1844.

F. Oehler, Leipzig, 1851-1854, 3 voll. (il 3° contiene antichi studi su Tertulliano di J. Pamelius, P. Allix, N. le Nourry, F. L. Mosheim, G. Centuerus, J. A. Nösselt, J. S. Semler, J. Kaye). Ed. minor, Leipzig, 1854.

A. Reifferscheid, G. Wissowa e E. Kroymann, vol. I, Wien, 1890 (*Corpus Scr. eccl. lat.*, 20), contiene gli scritti tolti dal *Codex Agobardinus: De spectaculis, De idol., Ad nationes, De testim. animae, Scorpiace, De orat., De bapt., De pudic., De ieiunio, De anima:* vol. III, Wien, 1906 (*Corpus*, 47), contiene gli scritti editi dal *Codex Montepessulanus* e *Paterniacensis: De patientia, De carn. resurr., Adv. Hermog., Adv. Valent., Adv. omnes haereses, Adv. Prax., Adv. Marc.*

Nel vol. II saranno editi gli scritti che figurano nell'*Agobardinus* e insieme anche in altri codici; nel IV l'*Apologeticum* e gli scritti contenuti nei manoscritti più recenti.

Edizioni parziali. — Ad martyras.

H. Hurter, *Sanct. patr. opusc. sel.*, I, 4, Oenip., 1868, 1894[2].

March, *Douglass series* (insieme con l'*Apolog.*, il *De testim. an.* e l'*Ad Scapulam*), New York, 1876.

T. H. Bindley, Oxford, 1893 (con il *De praescr.* e l'*Ad Scapulam*).

Ad nationes.

J. Gothofredus, Aureliopoli, 1625 [*Editio princeps.* L'ediz. citata dallo Schoenemann, *Bibl. hist. lit. Patr. lat.*, I, 37 di *Genevae*, 1624, non è mai esistita]. Cfr. Hartel, *Patrist. St.*, 2, 1890, pag. 3 sg.

F. Oehler, Lipsiae, 1849 (con l'*Apol.*).

Apologeticum.

Venetiis, per BERNARDINUM BENALIUM, s. a. (1483).

U. SOIZINZELLER, Mediol., 1493.

B. LOCATELLUS, Venet., 1494.

B. EGNATIUS, Venet., 1515.

S. HAVERKAMP, Leiden, 1718.

F. OEHLER, Lips., 1849 (con l'*Ad nat.*).

J. KAYSER, Paderborn, 1865.

H. HURTER, *Sanct. patr. opusc. sel.*, I, 19. Oeniponte, 1872, 1898².

MARCH, (*Douglass series*, col *De testim. an., ad Mart.*, e *ad Scapul.*), New York, 1876.

F. LÉONARD, Namur, 1881, 1904².

T. H. BINDLEY, London, 1889, Oxford, 1894.

I. VIZZINI, Roma, 1901, (*Bibl. Ss. Patr.*, Ser. III. *Script. lat.*, 1).

G. RAUSCHEN, Bonn, 1906, 1912² (*Floril. patrist.*, 6).

J. E. B. MAYOR, (Il testo dell'Oehler con note, e una traduz. inglese del Souter), Cambridge, 1917.

J. P. WALTZING, Liège, 1914, (testo stabilito sul *Codex Fuldensis*), 1919², (testo stabilito secondo la doppia tradiz. manoscritta, apparato critico e traduzione letterale. — Formano i fascicoli 22 e 23 della *Bibliothèque de la Faculté de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège*).

S. COLOMBO, Torino, 1916, (con commento, apparato critico e appendice critica).

De spectaculis.

E. KLUSSANN, Leipz., 1876.

De oratione.

H. HURTER, *Ss. Patr. opusc. sel.*, 1, 2, Oenip., 1879².

De poenitentia e De pudicitia.

H. HURTER, *Ss. Patr. opusc. sel.*, 1, 7, Oenip., 1869, 1897² (solo il *De poenit.*).

E. PREUSCHEN, Tübingen, 1892, 1910² (*Samml. ausgewählt. kirchen-und dogmengesch. Quellenschriften*, 1, 2).

P. DE LABRIOLLE, Paris, 1906. (*Textes et docum. pour l'étude hist. du christ.*).

G. RAUSCHEN, Bonn, 1915 (*Floril. patrist.*, 10).

De patientia.

ORIUS, Matrit., 1644.

H. HURTER, *Ss. Patr. opusc. sel.*, 1, 4, Oenip., 1868, 1894².

De praescriptione.

J. QUINTINUS, Paris, 1561.

CHR. LUPUS, Brux., 1675.

M. J. ROUTH, *Script. eccl. opusc.*, Oxford, 1832, 1858² (col *De orat.*).

H. HURTER, *Sanct. Patr. opusc. sel.*, 1, 9, Oenip., 1870, 1880².

E. PREUSCHEN, Freiburg in Br., 1892, 1910², (*Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschr.*, I, 3).

T. H. BINDLEY, Oxford, 1894 (con l'*Ad mart.* e l'*Ad Scap.*).

G. RAUSCHEN, *Floril. patrist.*, 4, Bonn, 1906.

P. DE LABRIOLLE, Paris, 1907 (*Textes et docum. pour l'étude hist. du christian.*).

De pallio.

F. JUNIUS, Lugd., Batav., 1595.

E. RICHERIUS, Paris, 1600.

TH. MARCILIUS, Paris, 1614.
CL. SALMASIUS, Paris, 1622; Lugd. Batav., 1656.
Adv. Marcionem e Adv. Valentinianos.
VIZZINI, *Bibl. Ss. Patrum*, Serie III, *Script. Lat.*, III, IV, V.
De anima.
W. BR. LINDNER, Leipzig, 1861.
De carnis resurrectione.
W. BR. LINDNER, Leipzig, 1850.
Adv. Praxeam.
E. WELCHMAN, Cambridge, 1721.
E. KROYMANN, Tübingen, 1907 (*Sammlung ausgewält. kirchen-und dogmengesch. Quellenschr.*, 2, 8).

Opere spurie. — De execrandis gentium diis.
J. M. SUARESIUS, Roma, 1630.
Adv. omnes haereses.
H. HURTER, *Opusc. sanct. Patr. sel.*, 1, 9, Oenip., 1870 1880².
F. OEHLER, in *Corpus haereologicum*, 1, Berol., 1856, pag. 269.

IX. Critica del testo.

KLUSSMANN, *Adnotationes criticae ad Tert. librum De spect.*, Rudolstadt, 1876, (Progr).
P. DE LAGARDE, *Symmicta*, Göttingen, 1877, pagg. 99-101; 1880, pagg. 2-4; 1891, pagg. 4-6.
M. KLUSSMANN, *Curarum Tertullianearum particulae* 2, Halis, 1881, (Diss. inaug.), *particula* 3, Gothae, 1887.
J. VAN DER ULIET, *Studia eccles.: Tertullianus.* 1. *Critica et interpretatoria*, Lugd. Batav., 1891.
W. VON HARTEL, *Patristische Studien*, Wien, 1890, in *Sitzungsber. der Kais. Akad der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Kl.*, 120-121 [Critica al I vol. dell'ediz. tertullianea nel *Corpus script. eccles. latin.*].
AE. KROYMANN, *Quaestiones tertullianeae criticae*, Oenip., 1894.
— *Kritische Vorarbeiten für den 3 und 4 Band der neuen Tertullian Ausgabe*, Wien, 1900 (*Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien. Philos.-hist. Kl.*, 143).
P. F. DUBOIS, *Notes inédites sur Tertullien, publ. par* H. MATROD, Vannes, 1903.
G. THÖRNELL, *Lectiones Tertullianeae*, in *Eranos*, 7, 1907, pag. 81; 10, 1910, pag. 157.
— *Studia tertullianea*, Upsala, 1918.
C. BRAKMANN, *Miscella*, Leiden, 1912.
L. VALMAGGI, in *Bollett. di filol. class.*, 18, 1912, pag. 258.
H. SCHRÖRS, *Zur Textgesch. und Erklärung von Tert. Apolog.*, Leipzig, 1914. (*Texte und Unters.*, 40, 4).
F. DI CAPUA, *Osservaz. critiche sul testo dell'Apol. di Tert.*, in *Boll. di filol. class.*, 19, 1913, pagg. 59-61; 20, 1914, pagg. 161-162; 255-257.
G. RAUSCHEN, *Prof. H. Schrörs und meine Ausgabe von Tert. Apolog.*, Bonn, 1914.
S. COLOMBO, *Per la critica del testo dell'Apolog. tert.*, in *Didaskaleion*, V, 1916, pagg. 1-36; 105-140.

E. Löfstedt, *Kritische Bemerkungen zu Tert. Apolog.* (*Lunds Universitets Arsskrift, N. F. Avd.* 1, *Bd.* 14, *nr.* 24), Lunds-Leipzig, 1918.

Rauschen, *Emendationes et adnot. ad Tert. Apolog.*, Bonn, 1919 (*Floril. patrist.*).

X. — La Passio Perpetuae.

Pillet, *Les martyrs d'Afrique, histoire de Ste Perpétue et des ses compagnons*, Lille, 1885.

K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian*, I, Leipzig, 1890, pagg. 171-176, 299-300.

G. Krüger, *Die christl. Welt*, 1893, pag. 785.

L. Duchesne, *En quelle langue ont été écrits les actes des Ss. Perpétue et Félicité*, (*Acad. des Inscr. et belles Lettres, Comptes rendus*, 1891, janv.-févr., pagg. 39-54).

L. Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie*, Freiburg i. Br., 1896, pag. 332.

Ehrhard, *Die altchristl. Litt. und ihre Erforschung von* 1884-1900, in *Strassburger theol. Studien. Supplementbd.*, 1, Freiburg i. Br., 1900, pag. 582.

Monceaux, *Hist. Litt. de l'Afr. chrét.*, I, Paris, 1901, pagg. 70-96. *La Passion de S.te Perpétue et de S.te Félicité.*

A. de Waal, *Der leidende Dinokrates in der Vision der hl. Perpetua*, in *Röm. Quartalschr.*, 17, 1903, pagg. 339-347.

L. Masson, *S. Félicité, S. Perpétue et leurs compagnons martyrs*, Paris, 1903.

Harnack, *Gesch. der altchristl Litt.*, I, 1893, pagg. 818-819; II, 2, 1904, pagg. 321-324.

A. d'Alès, *L'auteur de la Passio Perpetuae*, in *Revue d'hist. ecclés.*, 8, 1907, pagg. 5-18.

P. de Labriolle, *Tertullien auteur du prologue et de la conclusion de la passion de Perp. et de Fél.*, in *Bulletin d'ancien litt. et d'archéol. chrét.*, 3, 1913, pagg. 126-132.

Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, II², Freiburg i. Br., 1914, pagg. 682-686.

Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, III³, München, 1922, pagg. 440-441.

L. Gatti, *La Passio Ss. Perpetuae et Felicitatis*, in *Didaskaleion*, N. S. I, 1923, fasc. 1, pagg. 31-43.

A. H. Salonius, *Passio S. Perpetuae. Kritische Bemerk. mit besonderer Berücksicht. der griechisch-latein. Ueberlief. des Textes* (*Oeversikt av Finska Vetenskaps-Societetens Forhandlingar*, 63, 2), Helsingfors, 1921.

XI. — Manoscritti.

Il testo latino fu scoperto da L. Holste (Holstenius) in un codice Cassinese, e pubblicato, dopo la sua morte, da H. Valois (*Valesius*), Paris, 1663. L'ediz. del Ruinart, oltre che sul testo di Holste, si fonda anche sopra un manoscritto di Salzburg e un altro di Compiègne.

Il testo greco fu scoperto da Harris nel *Cod. Hierosol. S. Sep.* 1, del sec. x; la versione latina più corta fu edita dall'Aubé su un certo numero di codici parigini. Un'altra versione offre il *Cod. Bruxell.*, 207-8 (cfr. *Catal. Cod. hag. bibl. reg. Brux.*, 1, 1886, pag. 158) e il *Cod. Paris.* 14650, edito dal Pillet (vedi sopra).

XII. — Edizioni della Passio Perpetuae.

RUINART, *Acta primorum martyrum*, 1856, pag. 137 (il testo latino originario). *Acta Sanctorum, Martii* 1, Venet., 1735, pagg. 630-638 (id.).

MIGNE, *Patr. Lat.*, 3, Paris, 1844, pagg. 13-60 (id.).

B. AUBÉ, *Les Chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du* III *siècle*, Paris, 1881, pagg. 509-525 (le due redazioni latine). (Cfr. anche *Catalogus Codic. hagiograph. bibl. regiae Bruxell.*, I, 1, Bruxellis, 1886, pagg. 158-161).

J. R. HARRIS e S. R. GIFFORD, *The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas, the original text, now first edited from a Ms. in the library of the convent of the Holy Sepulchre at Jerusalem*, London, 1890 (la recensione greca e le due latine).

J. A. ROBINSON, *The Passion of S. Perpetua newly edited from the Mss., with an introduction and notes, together with an appendix containing the original Latin text of the Scillitan Martyrdom*, Cambridge, 1891 (*Texts and Studies*, I, 2) (recensione latina e greca).

P. FRANCHI DEI CAVALIERI, *La Passio Ss. Perpetuae et Felicitatis*, Roma, 1896, in *Röm. Quartalschr. für christl. Altertumskunde und für Kirchengesch., Suppl.*, 5.

N. GEBHARDT, *Acta martyrum selecta*, 1902, pagg. 61-95 (recensione latina e greca).

Tertulliano, figlio d'un centurione della coorte proconsolare, di guarnigione a Cartagine, probabilmente il capo d'uno di quei distaccamenti della terza legione, messi dal legato di Numidia a disposizione del proconsole d'Africa (1), nacque a Cartagine (2), non sappiamo in qual anno. Sta però il fatto che gran parte delle sue opere migliori furono pubblicate verso il 200: il che appunto fece supporre che solo in quel tempo l'ingegno dello scrittore africano avesse raggiunto la piena maturità. Quindi è che i critici moderni quasi unanimemente (Tillemont, Ebert, Krüger, Monceaux, Schanz) credono di dover fissare verso il 160 la nascita di Tertulliano: invece il Noeldechen e il Teuffel vorrebbero collocarla verso il 150.

Fu allevato nella sua città nativa, uno dei principali centri di cultura che vantasse a quei tempi l'Impero romano, ed è proba-

(1) Hieron., *De vir. ill.*, 53; *Chron. ad ann.* 2224. La notizia di Girolamo è confermata da un luogo dell'*Apolog.*, IX, 2, se si ammette la lezione *patris nostri* del *Fuldensis*. Vedi, a questo proposito, Dessau in *Hermes*, XV, (1880), 473, n. 2; Tissot, *Fastes* etc., pag. 8; Pallu de Lessert, *Fastes des Prov. Afr.*, I, (1896), pag. 296; Audollent, *Carthage rom.*, pag. 399 e 720. Vedi anche R. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, Paris, 1892, pag. 261 sg.

(2) Hieron., *De vir. ill.*, 53; Optat., I, 9.

bile che una volta si sia recato anche a Roma, forse per un viaggio d'istruzione: ciò almeno sembra potersi desumere da un passo del *De cultu feminarum* (1, 7), dove l'autore descrive, da testimone oculare, uno splendido e sfarzoso corteo di Parti e di Medi, che sfilavano nella capitale dell'Impero (1). Ma presto rientrò nella sua diletta Cartagine, per non allontanarsene mai più.

Nato da genitori pagani, visse quasi intera nel paganesimo la sua giovinezza (2); e, da buon pagano appassionato e militante, soleva mettere volentieri in burla il Cristianesimo con tutti i suoi dogmi, specialmente quello della risurrezione (3). Ricevè un'eccellente educazione scientifica: coltivò le lettere, ed approfondì a tal segno la conoscenza della lingua d'Omero e di Demostene, che, più tardi, divenuto cristiano, compose in greco molte opere, oggi sventuratamente perdute. Come Apuleio, suo compatriota e contemporaneo, fu dominato da un'insaziabile curiosità, che lo spinse a leggere tutti i poeti greci e latini, tutti i filosofi, gli storici, i compilatori, e ad accumulare nella memoria — egli stesso lo dice (4) — tutta la scienza del tempo. Le sue opere, del resto, anche per un lettore superficiale, recano visibili tracce di questa immensa erudizione.

Tertulliano trascorse una giovinezza, come quella di Agostino, dissipata e traviata, fra le passioni del giuoco e le avventure d'amore, volgarissimi piaceri, dei quali doveva in seguito amaramente pentirsi. « Io che oggi — scriveva un giorno (5) — mi sforzo di vivere sotto un regime di continenza, sono quel medesimo che un tempo commisi tanti peccati d'adulterio ». Non si hanno dati sicuri, per confermare l'ipotesi di alcuni critici, secondo i quali Tertulliano avrebbe, come tanti altri illustri apologisti e vescovi africani (Cipriano, Arnobio, Vittorino, Agostino), esercitato la professione di retore. È certo però che da tutti i suoi scritti, specialmente dai primi, si vede chiaro quali tracce profonde abbia lasciate nella memoria e nel pensiero dello scrittore cartaginese

(1) Cfr. P. de Labriolle, *La Crise mont.*, pag. 355. Si è pure creduto che Tertulliano avesse fatto un viaggio in Grecia; ma questa ipotesi è fondata sopra una falsa interpretazione delle parole *quibus tunc praesens patrocinatus est sermo*, in *De ieiunio*, 13, dove *sermo* significa « il Verbo divino », non già la parola di Tertulliano.

(2) Tertull., *Apolog.*, 18; *De poenit.*, 1.

(3) Id., *Apolog.*, 18.

(4) *Adv. Prax.*, 3; *De coron.*, 7-8; *Ad nation.*, I, 10; ecc.

(5) *De resurr. carnis*, 59: cfr. *De poenit.*, 4. Quanto al diletto con cui assisteva ai pubblici spettacoli, vedi *Apolog.*, 15; *Ad nation.*, I, 10; *De spectac.*, 19.

l'educazione retorica del tempo. Non sappiamo neppure se Tertulliano fosse un giureconsulto. Eusebio parla di lui come di un valentissimo conoscitore delle leggi romane (1); e l'opera sua infatti, a giudicarla sia pure dalla forma soltanto, dalle frequenti citazioni di leggi, di editti e di rescritti imperiali (2), dalla parola abilmente capziosa ed aggressiva, dalle argomentazioni spesso cavillose e sofistiche, dall'atteggiamento, insomma, del pensiero di chi vuol sempre far rientrare le questioni nell'ambito della discussione giuridica, rivela appunto nell'autore una non comune esperienza del diritto romano. Voler tuttavia da ciò concludere che la persona del nostro Tertulliano sia da identificare con quella del giureconsulto Tertulliano, vissuto anch'egli verso la fine del II secolo, e di cui si conservano, nel *Digesto*, scarsi frammenti di due opere, intitolate *Quaestionum libri VIII* (3) e *Liber de castrensi peculio* (4), sarebbe per lo meno opera di critica avventata. Il fatto è che Tertulliano, il quale ama spesso parlar di sè, non accenna menomamente a questa parte speciale della sua attività letteraria. Di più, come bene osserva il Monceaux (5), gli autori del *Digesto* sono, per la maggior parte, giureconsulti romani, che acquistarono, in virtù di un lungo e diuturno esercizio professionale, una gran fama in materia giuridica. Tertulliano invece si occupò, è vero, di studi di diritto — e la solidità della sua conoscenza in tale materia gli permise di rinnovare sostanzialmente il metodo dell'apologetica cristiana —, ma presto l'abbandonò, per rivolgere ad altro fine gli sforzi del suo vivace ingegno.

Ancor giovanissimo, indirizzò ad uno dei suoi amici un trattatello sugli *Inconvenienti del matrimonio (De angustiis nuptiarum)*, la cui lettura il solitario di Betlem soleva raccomandare con tanto interesse ad Eustochio, una di quelle illustri penitenti (6), da lui sì nobilmente guidate e sorrette sulla via delle cristiane virtù.

Purtroppo noi oggi non possediamo l'opuscolo tertullianeo; ma dal solo titolo traspare facilmente come fin dai primi anni si sia venuto formando e maturando nella mente del moralista cartaginese quel principio di severa rinunzia a tutti i beni della

(1) Eus., *Hist. eccl.*, II, 2, 4 : Τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνήρ.
(2) Vedi, per es., *Apolog.*, 2; 4-6; *Ad nation.*, I, 15; *Ad uxor.*, I, 5; *De exhort. castit.*, 12-13; *De anima*, 6; ecc.
(3) *Dig.* I, 3, 27; XLVIII, 2, 28.
(4) *Dig.*, XXIX, 1, 23 e 33; XLIX, 17, 4.
(5) Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, I, pag. 181.
(6) Hieron., *Advers. Iovin.*, I, 13; *Epist.* 22 *ad Eustoch.*, 22.

terra, che doveva più tardi condurlo alla negazione delle ordinarie esigenze e condizioni dell'umana natura.

Eppure, in un certo momento della sua vita, che non è possibile precisare, il predicatore della continenza piegò docilmente l'indomita cervice sotto il peso del giogo coniugale.

A che attribuirne la causa? a leggerezza d'animo? ad uno studio più attento della legge evangelica, che gli faceva comprendere la santità del matrimonio cristiano? Non sappiamo. Il fatto sta che, già ammogliato, si convertì al Cristianesimo. Si è pensato che questo avvenimento deve aver preceduto di alcuni anni l'*Apologeticum*, opera la quale, presupponendo una larga e sicura conoscenza della dottrina cristiana e dei libri santi, non può certo essere attribuita alla penna d'un neofito. Ora, poichè è noto che l'*Apologeticum* fu composto nel 197, la conversione, secondo ogni probabilità, cadrebbe fra il 190 e il 195.

Quali ne furono le cause? Forse lo spettacolo dell'eroica fermezza, con cui tanti martiri sopportavano, quasi ogni giorno, lo strazio dei tormenti — è l'autore stesso, del resto, che ci autorizza a sospettarlo, quando dice: *Quisque enim tantam tolerantiam spectans, ut aliquo scrupulo percussus, et inquirere accenditur, quid sit in causa, et, ubi cognoverit veritatem, et ipse statim sequitur* [1] — gli avrà colpito d'ammirazione e di pietà la mente ed il cuore, lo avrà disposto a guardare con occhio benevolo la religione perseguitata, gli avrà fatto nascere nell'anima un desiderio di apprendere il contenuto della nuova dottrina, per cui i martiri morivano, e questa lettura lo avrà gradatamente preparato e condotto al battesimo [2]. Su lui, disgustato dai piaceri della vita mondana, i quali non sogliono dar mai ciò che promettono, sconfortato al pensiero della vanità dello studio, e dell'incapacità della ragione a risolvere da sè sola i gravi problemi dell'esistenza, è facile immaginare quanta forza di seduzione abbia esercitata l'austerità della morale cristiana, quella concezione serena della vita, che assicura all'anima la pace, quel richiamo continuo e solenne alla carità ed al sacrifizio.

Verso l'anno 200 fu elevato al sacerdozio [3]. Nel 197, quando

[1] *Ad Scapul.*, 5; cfr. *Apolog.*, 50, 15.

[2] Cfr. *Apolog.*, 18, 1. Altrove (*Apolog.*, 23, 7) Tertulliano vanta il potere d'esorcismo, di cui disponevano i Cristiani. Anche questa, dunque, può essere stata una delle tante cause che contribuirono alla sua conversione.

[3] Hieron., *De vir. ill.*, 53: *Hic usque ad mediam aetatem presbyter fuit ecclesiae Africanae.* Taluni critici, come il Kellner ed il Koch, hanno recentemente tentato d'infirmare la testimonianza geronimiana, e di sostenere che Tertul-

scriveva l'*Ad martyras* e l'*Apologeticum*, non era ancora presbitero, perchè nel secondo trattato parla come un semplice fedele, e nel primo (cap. 1) dice espressamente di non avere nessuna autorità per rivolgere parole di conforto ai confessori della fede. Nelle opere posteriori invece usa un linguaggio che rivela in lui il sacerdote (1). In ogni modo, dopo il 197, lo troviamo sempre intento a scrivere in difesa della sua religione, minacciata dalle insidie degli eretici e dai rigori del proconsole. Come presbitero e come scrittore, dovè presto esercitare una grande autorità sulla comunità di Cartagine, e, se dobbiam credere a Girolamo (2), toccò, sotto i regni di Severo e di Caracalla, il culmine della gloria. Spirito rigido, intransigente, battagliero, perseverò per più che vent'anni in un'opera intensa di propaganda e di lotta. Polemizzò con i pagani, con i magistrati, con gli ebrei, con gli eretici, specialmente con Marcione; prese parte a tutte le controversie dottrinali, sottopose a rigido esame tutti i casi di coscienza, facendo dovunque balenare il lampo del suo pensiero, dovunque fremere l'impeto del suo coraggio.

Sempre scontento, sempre iracondo, ostinato come un settario, violento come un tribuno, teologo sottile, retore astioso ed aggressivo, finì col tirarsi addosso un mondo di odii e di nemici, i quali però ben si guardavano dall'entrare in lizza con lui; e questo, secondo alcuni, servirebbe a dar ragione della loro indifferenza, o della loro mansuetudine, specialmente di quella dei pagani.

Non si riesce infatti a comprendere come Tertulliano, che non cercava i ripari, anzi contro i numerosi avversari lanciava provocazioni su provocazioni, sia sempre uscito illeso dalla furia di tutte le persecuzioni, che, durante la sua vita, si scatenarono sulla Chiesa africana. Nel 197 le prigioni rigurgitavano di fedeli, e questi infelici venivano sottoposti ai più raffinati supplizi (3): ma ecco Tertulliano venir loro in aiuto con l'*Apologeticum*, scritto contro i magistrati romani, a perpetua condanna della loro ingiustizia. Similmente, al tempo della persecuzione del proconsole Scapula (211-212), egli ingiuriava pubblicamente lo stesso governatore della provincia (4).

liano sia rimasto laico fino al termine della sua vita. Ma questa tesi non poggia su alcun solido fondamento.

(1) Cfr., per esempio, *De oratione*, 15 sgg.; *De baptism.*, 17-18; *De poenit.*, 7 sgg.

(2) Hieron., *De vir. ill.*, 53.

(3) *Ad Martyr.*, 1; *Apolog.*, 1-2; 50.

(4) *Ad Scapul.*, 3; 5.

Eppure nessuno si moveva a denunziarlo, nessun magistrato osava disturbarlo nella sua opera di propaganda e di polemica inesorabile. Basta, a spiegar ciò, la supposizione, a cui dianzi accennavamo, che gli avversari, consci della loro inferiorità, si mantenessero in un prudente riserbo? Non pare credibile; tanto più che l'arresto e la morte di un così tremendo agitatore poteva, una volta per sempre, liberarli dal pericolo della sua lingua e della sua penna. Nè di più valgono altri tentativi, fatti dalla critica, per dar lume a questa innegabile incongruenza della ragione umana; sicchè il problema sembra destinato a rimanere insolubile.

Dopo aver combattuto contro i nemici della Chiesa, Tertulliano rivolse le sue armi contro di lei, specialmente contro i suoi capi.

Ma non se ne distaccò subito; per molti anni continuò a vivere nel seno della comunità cartaginese, pur protestando e battagliando, finchè, indispettito per il contegno troppo debole e tollerante del clero, e preso da irresistibile ammirazione per la morale intransigente del montanismo, che intanto, venuto dalla Frigia in Africa, vi si diffondeva con rapidità, venne nel 213 ad aperta rottura con la Chiesa. Sotto la protezione del Paracleto, egli allora potè dar libero corso alle tendenze puritane del suo spirito, ed inveire a suo bell'agio contro le vedove che si rimaritavano; contro i genitori che non consacravano le loro figlie alla verginità, o non sottoponevano sè stessi a rigorose penitenze; contro i vescovi, colpevoli, secondo lui, di soverchia indulgenza verso i peccatori penitenti; contro i Cristiani che si dedicavano alla milizia, alle arti, ed alle altre occupazioni della vita pubblica.

Senonchè, troppo autocrata e ribelle a qualsiasi principio d'autorità era Tertulliano, perchè, presto o tardi, non dovesse attaccar lite con i suoi correligionari.

Si separò dunque — non sappiamo, al solito, nè quando, nè come — anche da questi, e fondò una comunità, della quale egli fu capo e maestro. Dal suo nome il montanismo africano si chiamò *Tertullianismo*, e continuò ad esistere fino al tempo di Agostino, al quale per l'appunto noi siamo debitori di questa notizia [1].

A partire dal 220, non si ha più traccia del fiero polemista cartaginese. Secondo una tradizione, raccolta da Girolamo, egli sarebbe vissuto fino alla decrepitezza, vale a dire, a un dipresso, fino alla quarta decade del terzo secolo (tra il 240 e il 250) [2].

[1] August., *De haeres. ad Quodvultdeum*, 86.
[2] Hieron., *De vir. ill.*, 53.

Tertulliano è stato uno dei più fecondi scrittori cristiani: molte delle sue opere sono andate perdute; quelle pervenute sino a noi raggiungono il numero di trentuna.

Sventuratamente però nessun elenco noi possediamo di tali opere tramandateci dall'antichità, e solo in parte la grave lacuna può essere colmata dall'indice premesso al codice Agobardino.

Secondo la materia che trattano, questi scritti si possono raggruppare in tre grandi classi: 1. Opere apologetiche, cioè in difesa del Cristianesimo contro gli attacchi dei pagani; 2. dogmatico-apologetiche, contro varie sette di eretici, specialmente contro gli gnostici; 3. pratico-ascetiche, cioè libri di filosofia, di teologia e di morale.

Una questione assai grave, forse la più grave, fra le tante che si agitano intorno alle opere di Tertulliano, è quella che concerne la cronologia. Molti sistemi sono stati proposti, ma nessuno sembra accettabile in tutte le sue parti, perchè il più delle volte si è preteso di andar troppo in fondo, e di fissare non solo la successione cronologica delle varie opere, ma finanche la data precisa di composizione di ciascuna di esse.

Ora questo, per la mancanza di dati positivi, non è assolutamente possibile, nel maggior numero dei casi.

Noi disponiamo di tre mezzi, per determinare, fino a un certo limite, la cronologia degli scritti tertullianei: 1. le allusioni ad avvenimenti storici, contenute nelle opere; 2. i riferimenti reciproci delle varie opere; 3. il colorito cattolico o montanistico delle opere stesse. Secondo il Kellner, l'attività di Tertulliano si sarebbe svolta fra il 193 e il 218: l'opera più antica sarebbe il *De pallio* (193), la più recente il *De pudicitia* (218). Fra tali estremi possono essere sicuramente datati: l'*Ad nationes* (197), l'*Apologeticum* (fine del 197 o principio del 198), l'*Ad martyras* (197-198), il *De poenitentia* (203), l'*Adversus Marcionem* I (207), il *De corona militis* (211), l'*Ad Scapulam* (212).

Il Monceaux stabilisce come limiti della produzione tertullianea il 197 e il 222, e distingue in questo lungo periodo quattro epoche diverse. La prima, dal 197 al 200, abbraccia l'attività di Tertulliano, ancor laico, e comprende l'*Ad martyras*, l'*Ad nationes*, l'*Apologeticum*, e il *De testimonio animae*. Alla seconda, dal 200 al 206, appartengono le opere scritte, dopo che Tertulliano fu innalzato alla dignità presbiterale, e quindi immuni ancora da qualsiasi traccia di montanismo *(De spectaculis, De praescriptione haereticorum, De oratione, De Baptismo, De patientia, De poenitentia, De cultu feminarum, Ad uxorem, Adversus Hermogenem, Adversus*

Iudaeos). Nella terza, dal 207 al 212, vanno annoverati gli scritti di transizione, in cui Tertulliano già esprime, ma solo timidamente, qualche teoria montanistica, senza per questo romperla con i cattolici: *Adversus Marcionem libri* I-IV (207-208), *De pallio* (209), *Adversus Valentinianos, De anima, De carne Christi, De resurrectione carnis, Adversus Marcionem liber* V, *De exhortatione castitatis, De virginibus velandis, De corona militis* (211), *Scorpiace, De idololatria, Ad Scapulam* (212). La quarta è caratterizzata dall'aperta rottura con la Chiesa: *De fuga* (213), *Adversus Praxeam, De monogamia, De ieiunio, De pudicitia*. Ma a tale suddivisione del Monceaux è stato obbiettato dal Harnack che la distinzione di due epoche, nel periodo d'attività cattolica di Tertulliano, una anteriore e l'altra posteriore alla sua ordinazione presbiterale, poggia su dati di scarso valore probativo. Poichè, anche non tenendo conto della circostanza che noi non sappiamo con precisione quando Tertulliano fu ordinato presbitero, resta sempre il fatto che dalle sue opere non è sempre possibile determinare, se esse furono scritte da un laico, oppure da un presbitero. Il Harnack quindi distingue tre periodi nella produzione letteraria dello scrittore cartaginese: quello cattolico, dal 197 al 202-203, e quello montanistico, dal 207-208 al 222-223, separati da un periodo intermedio di dottrina oscillante tra la cattolica e la montanistica, dal 202-203 al 207-208. Dunque, nella determinazione degli estremi, il critico tedesco s'accorda pienamente col Monceaux, e lo stesso accordo esiste anche nell'attribuzione delle opere che appartengono al primo e al terzo gruppo. Invece diverge spesso dalle opinioni del Monceaux per ciò che riguarda gli scritti del secondo gruppo, e pone, per esempio, il *De exhortatione castitatis* e il *De virginibus velandis* nel 206-207 (il Monceaux nel 208-211), e il *De idololatria* nel 198-202/3 (il Monceaux nel 211 o 212). Quanto a noi, crediamo opportuno di accettare, per la maggior parte, le conclusioni della critica del Monceaux, e nell'esame, che ci proponiamo d'intraprendere, delle opere tertullianee, cercheremo di conservare, quanto più ci sarà possibile, l'ordine cronologico.

L'*Ad martyras* è la più antica di tutte le opere di Tertulliano, essendo stata composta nel gennaio o febbraio del 197 [1], qualche mese prima dell'*Apologeticum*.

[1] Tertull., *ad Mart.*, 6 : *Nemo non etiam hominis causa pati potest, quod in causa Dei pati dubitat. Ad hoc quidem vel praesentia nobis tempora documenta sint, quantae qualesque personae inopinatos, natalibus et dignitatibus, et corpo-*

In quel tempo una crudele persecuzione infuriava in Africa, e molti Cristiani di Cartagine, fra cui alcune donne [1], erano stati gettati in carcere. Ai fratelli imprigionati i capi della comunità, insieme con i fedeli, facevano pervenire soccorsi d'ogni genere [2], ed anche Tertulliano, semplice laico allora, volle, per quanto era in lui, contribuire al nutrimento spirituale dei confessori della fede, tanto più che qualche dissenso, sorto in mezzo a loro, gli faceva temere che la mancanza di concordia e di pace offuscasse in quelli la luminosa bellezza del martirio [3].

Ma Tertulliano si sente indegno di rivolgersi a loro; e fin dalle prime parole si scusa della propria temerità. Egli tuttavia non intende far altro che incoraggiarli, così come un semplice spettatore incoraggerebbe un gladiatore, pur sapendolo espertissimo nella sua arte. La prigione è la casa del diavolo; ma i fedeli dovranno trionfare del nemico nel centro stesso del suo regno, custodendo in sè gelosamente lo spirito di Dio, che è entrato con loro nella prigione. E siccome lo spirito di Dio non potrebbe abitare là dove non fosse la pace, dovrà essere distrutto ogni germe di discordia tra i confessori, i quali così solamente potranno largire il dono della pace agli altri [4].

Non si lascino vincere dallo scoraggiamento, e pensino che il carcere è un asilo contro le tentazioni del mondo, al quale con più giusta ragione dovrebb'essere dato il nome di carcere. Il mondo è assai più oscuro di un carcere, perchè le sue tenebre accecano il cuore; il mondo ha più pesanti catene, perchè con esse lega le anime; il mondo esala più fetidi miasmi, che sono

ribus, et aetatibus suis, exitus referunt, hominis causa: aut ab ipso, si contra eum fecerint; aut ab adversariis eius, si pro eo steterint. Da queste ultime parole si deduce che, quando Tertulliano scriveva l'*Ad martyras*, la guerra, a cui vi si allude, sostenuta da Settimio Severo contro i suoi competitori Nigro e Albino, non era ancora terminata. Albino nel dicembre del 196, insieme con i suoi partigiani, fu dichiarato nemico pubblico (Spart., *Sever.*, 10. Cfr. Wirth, *Quaest. Severianae*, Leipzig, 1888, pag. 10); verso la fine di febbraio, vinto a Lione, si uccise (Spart., *Sever.*, 11; Dio Cass., LXXV, 7; Herodian., III, 7). Dunque l'*Ad Martyras* fu scritto nel principio del 197. Cfr. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 197; Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, 2, 2 (1904), pag. 258. Vedi anche U. Moricca, *Ai testimoni della fede*, in *Bilychnis*, novembre 1922, pag. 268 sgg.

[1] *Ad mart.*, 4: *Ut vos quoque, benedictae, sexui vestro respondeatis.*

[2] *Ad mart.*, 1, 2.

[3] *Ad mart.*, 1.

[4] *Ad mart.*, 1. Con le ultime parole si allude ai peccatori, sottoposti a pubblica penitenza, o addirittura esclusi dalla comunione ecclesiastica, che sollecitavano lettere d'indulgenza dai confessori della fede, per ottenere il perdono della Chiesa.

le passioni degli uomini. I martiri quindi da una prigione son passati in un asilo inviolabile, dove, benchè carichi di catene, sono sciolti rispetto a Dio; dove attendono la sentenza di un giudice, destinati a loro volta ad essere un giorno i giudici della terra; dove infine vivono lontani da ogni contatto con l'idolatria, con le feste pagane, col clamore degli spettacoli, con gli scandali, con le tentazioni, con le impudicizie e le atrocità d'ogni specie. Quello che i profeti cercarono nel deserto, trovano oggi i Cristiani nella loro prigione (1).

Certo il carcere ha i suoi disagi e le sue molestie; ma il Cristiano, da quando è entrato a far parte della milizia di Dio, deve ben sapere che nulla ha pregio, se non s'acquista con fatica e dolore. Anche i soldati, in tempo di pace, imparano con diuturni e laboriosi esercizi l'arte della guerra, e passano incessantemente dall'ombra al sole, dal caldo al freddo, dal silenzio alle grida, dalla quiete al tumulto, per guadagnarsi, quando che sia, il premio della vittoria. Il carcere dunque va considerato come un esercizio che serve a temprare le forze dell'anima e del corpo, sì che i santi martiri, resistendo con invincibile tenacia alla violenza dei carnefici, conseguano in premio da Dio la cittadinanza degli angeli nel cielo, e la gloria nei secoli dei secoli (2).

Lo spirito del resto è fatto per esercitare il suo dominio sul corpo, e per disprezzare gli strazi e la morte. Anche i pagani hanno i loro fulgidi esempi d'eroismo: Scevola, Regolo, Empedocle, il famoso Peregrino, il quale, per amor di gloria, salito sopra un rogo, vi si fece bruciar vivo, durante i giuochi di Olimpia, e, fra le donne, Lucrezia, Didone, Cleopatra, e la moglie d'Asdrubale (3).

I più ignobili motivi, anche l'ambizione di un'effimera gloriuzza, bastano a spingere un'anima al disprezzo della morte. Quanti oziosi infatti non s'acconciano a fare il mestiere dei gladiatori per la passione delle armi? Quanti non scendono nell'anfiteatro a combattere con le fiere, e credono d'esser più belli, quando il loro corpo sia stato tutto coperto di morsi e di cicatrici? Se codesti uomini hanno patito per la vanità a loro dannazione, perchè temeranno i Cristiani di patire per la verità a loro salvezza? Come tutti gli uomini, anch'essi ogni giorno si trovano esposti a una quantità di pericoli, che possono condurli alla

(1) *Ad mart.*, 2.
(2) *Ad mart.*, 3.
(3) *Ad mart.*, 4.

morte: incendi, belve, assassini. Ora se tutti possiamo perdere da un momento all'altro la vita, perchè dovremmo evitar di soffrire per la verità della fede? (1)

L'*Ad martyras*, più che un trattato, è un sermone, di grande interesse per noi, specialmente perchè rivela in Tertulliano, fin dall'inizio della sua carriera, la tendenza a richiamare l'attenzione dei Cristiani sulla necessità di un assoluto rispetto della disciplina; tendenza che, come vedremo, apparirà spiccatissima nei seguenti trattati.

L'*Ad martyras* presenta gli stessi pregi e difetti delle opere posteriori: esuberanza di artifizi retorici, elevatezza di pensiero, vigoria di stile, precisione di ragionamento. Da ogni parola si respira un profumo soave di umiltà cristiana, si raccoglie l'alito caldo di una grande anima che sente la potenza e la bellezza morale del sacrificio.

La *Lettera ai martiri* pertanto può giustamente considerarsi come una piccola gemma della primitiva letteratura ecclesiastica.

Ma le persecuzioni non cessavano di affliggere le comunità cristiane dell'Africa.

Dopo aver esortato i fratelli a soffrire con fortezza e costanza lo squallore del carcere e le minacce dei giudici, Tertulliano con fiero accento di protesta, in nome della giustizia e della verità, doveva rivolgere la parola anche agli oppressori della nuova fede. E nessuno meglio di lui, per l'agilità del suo talento dialettico, per la ricchezza della sua cultura, per la naturale disposizione alla polemica, era adatto a prendere sopra di sè il difficile compito di difensore della religione cristiana contro le prepotenze del paganesimo.

Frutto di questa parte della sua attività letteraria sono appunto l'*Ad nationes* e l'*Apologeticum*, nei quali è contenuto tutto il sistema apologetico di Tertulliano. Le due opere, nate dalle medesime circostanze, trattano la stessa materia, con gli stessi argomenti, talvolta finanche con le stesse parole.

Furono entrambe composte nel corso del 197: allusioni precise alla rivolta di Albino contro Settimio Severo ed alle sanguinose rappresaglie che seguirono la disfatta di Albino presso Lione, il 19 febbraio 197, ci permettono di concludere che, in ordine di composizione, l'*Ad nationes* precede di qualche mese l'*Apologeticum* (2). Il che del resto è provato anche dal fatto che l'*Ad*

(1) *Ad mart.*, 6.

(2) Che l'*Ad nationes* sia stato composto dopo la battaglia di Lione (19 febbraio 197), risulta evidente dalle parole: *Adhuc Syriae cadaverum odoribus spi-*

nationes, in molti luoghi, sfiora argomenti che nell'*Apologeticum* si trovano ampiamente ed esaurientemente sviluppati [1].

In quale occasione Tertulliano stimò necessario levar la voce contro le sopraffazioni della società pagana? Dopo una tolleranza usata ai Cristiani per circa quindici anni dai proconsoli d'Africa, già si manifestavano nel popolo segni non dubbi di una recrudescenza di odio, che, più tardi, nel 202, incoraggiata dall'editto di Settimio Severo [2], doveva esplodere in terribile incendio di persecuzione. « Tutti i giorni — esclama Tertulliano — siamo assediati; tutti i giorni siamo traditi: il più delle volte ci assalgono perfino nelle nostre riunioni, nelle nostre assemblee » [3]. « Quante volte — dice altrove lo stesso Tertulliano, rivolgendosi ai governatori delle province — indipendentemente da voi, il volgo, ostile ai Cristiani, di sua autorità ci assalta con le pietre e col fuoco? Nel furore simile a quello dei Baccanali non si perdona neanche ai Cristiani defunti: dal riposo del sepolcro, dall'asilo della morte, estraggono i cadaveri, già decomposti e scemati, li dilaniano e li disperdono » [4].

Ma, quel ch'è più grave, alla crudeltà s'aggiungeva l'amarezza del sarcasmo e del motteggio. Un giudeo apostata aveva disegnato una caricatura del Dio dei Cristiani, e la portava in giro per le vie di Cartagine. « Ecco — racconta Tertulliano — recentemente in questa città è stata messa in pubblico una nuova

rant, ADHUC GALLIAE RHODANO SUO NON LAVANT (*Ad nat.*, I, 17). Per altre indicazioni cronologiche, contenute in *Ad nat.*, I, 16, 7, 9, vedi Monceaux (*Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 197, n. 5). Che la composizione dell'*Ad nationes* abbia preceduto quella dell'*Apologeticum*, risulta con eguale evidenza da un luogo di quest'ultimo trattato, dove si allude ai processi contro i partigiani di Albino con le parole : *Nihil hosticum de ipso senatu, de equite, de castris, de palatiis ipsis spirat? Unde Cassii et Nigri et Albini?... Sed et qui* NUNC *scelestarum partium socii aut plausores* COTIDIE REVELANTUR, *post vindemiam parricidarum racematio superstes* (*Apolog.*, 35, 9). Dopo la vittoria di Lione, Settimio Severo ordinò che fossero puniti in tutte le provincie dell'Impero i complici d'Albino (Spart., *Sever.*, 12). Moltissimi senatori furono accusati ed uccisi nell'estate del 197 (Spart., *Sever.*, 13-14). In questo periodo di tempo, dunque, deve cadere la composizione dell'*Apologeticum*. Cfr. Monceaux, *Op. cit.*, I, pag. 197 sg. Per altre indicazioni cronologiche contenute nell'*Apolog.*, vedi Monceaux, *ibid.*, pag. 197, n. 7.

(1) Vedi, per esempio, *Ad nat.*, I, 10 (= *Apolog.*, 17-24, 30-36, 39); — *Ad nat.*, I, 15 (= *Apolog.*, 9); — *Ad nat.*, II, 7 (= *Apolog.*, 22-23); — *Ad nat.*, II, 13 (= *Apolog.*, 22).

(2) P. Allard, *Hist. des persécutions pendant la première moitié du* III *siècle*, Paris, Lecoffre, 1905, pag. 57 sgg.

(3) Tertull., *Apolog.*, 7, 4.

(4) Tertull., *Apolog.*, 37, 2

immagine del nostro Dio, da quando uno scelleratissimo individuo mercatante, condannato a combattere con le fiere, espose un dipinto con la scritta: *Il Dio dei Cristiani onocoete.* Questi aveva gli orecchi d'asino, un piede unghiuto, un libro in mano, e la toga indosso » (1).

A tutte codeste provocazioni, determinate da errori e da pregiudizi che, a proposito del Cristianesimo, s'erano insinuati nell'anima non solo del popolo, ma anche delle persone colte, e vi mettevano profonde radici, bisognava rispondere con calma e con serietà di argomenti.

Come si vede, l'apologia di Tertulliano è nata dalle medesime circostanze che avevano dato origine alle apologie greche di Giustino, Taziano, Atenagora e Teofilo di Antiochia. L'apologista cartaginese dunque non ha il merito di aver fatto opera interamente nuova: egli — e lo sappiamo da lui stesso (2) — ha letto con lunga e profonda meditazione quelle scritture, e se n'è pure largamente servito. Ma con quanta originalità! Ogni più vecchio tema ringiovanisce al tocco magico della sua arte, abilmente adoperata per rivestire, in vantaggio del diritto e della verità, con le più smaglianti forme d'eloquenza, le logiche deduzioni del ragionamento.

Non si creda però che siano tutte armi vecchie, raddrizzate e lustrate dal genio di Tertulliano, quelle di cui si fa uso nell'*Ad nationes,* e più ancora nell'*Apologeticum.* C'è un'arma nuova, addirittura sconosciuta agli apologisti precedenti, ancor più affilata e tagliente delle altre: la discussione giuridica dell'illegalità

(1) Tertull., *Apolog.,* 16, 11. Cfr. *ibid.,* 16, 1; *Ad nat.,* I, 11 e 14. La voce *onochoitis,* ὀνοκοίτης da ὄνος (= asino) e κοίτης (=letto), significa « razza d'asino ». Leggendo invece, come Oehler (pag. 181, nota 6) ὀνοκοιήτης, da ὄνος e κοιᾶσθαι (= ἱεράσθαι, *sacra perficere,* secondo Esichio), significherebbe *asinarius sacerdos.* Cfr. Min. Fel., *Oct.,* 9, 3; 28, 7; Orig., *Contra Cels.,* 8, 49. L'accusa era notissima dappertutto, anche a Roma, dove negli scavi del Palatino fu trovato nel 1856 sopra una parete un *graffito,* oggi conservato al Museo Kircheriano (Vedilo riprodotto in Otto Kaemmel, *Rom und die Campagna,* pag. 103) rappresentante una croce in forma di T, sulla quale è inchiodato un uomo con la testa d'asino. Il crocifisso è vestito con l'*interula* (κολόβιον); ha le gambe coperte con le *fasciae crurales,* e poggia i piedi sopra un *suppedaneum.* A sinistra, in atto di preghiera (cfr. Plin., *N. H.,* 28, 2, 25: *in adorando dextram ad osculum referimus*), un uomo con la sinistra invia un bacio al crocifisso, e sotto si legge: Ἀλεξάμενος σεβετε (σεβεται) θεόν = « Alessamene adora il (suo) Dio ». Un altro simile *graffito* fu scoperto più tardi, nel 1870, sullo stesso Palatino. Cfr. Kraus, *Real-Encycl.,* II, pagg. 774-776; R. Lanciani, *The ruins and excavations, of ancient Rome,* pag. 187.

(2) *Adv. Valentin.,* 5; *De ieiun.,* 15.

della procedura nelle cause contro i Cristiani; discussione abbondantemente alimentata dalla vasta conoscenza che lo scrittore di Cartagine possedeva del diritto romano.

Com'è noto, le primitive apologie si componevano di due parti: l'una, difensiva, consacrata alla giustificazione del Cristianesimo; l'altra, offensiva, consacrata alla confutazione delle dottrine pagane. Lo stesso metodo vediamo praticato nei due libri *Ad nationes* (1), ciascuno dei quali si può a sua volta suddividere in due parti. I primi nove capitoli del primo libro contengono un'eloquente protesta contro le accuse dei pagani, i quali, senza conoscere nè voler conoscere il Cristianesimo, ne accusano i seguaci, e li condannano, seguendo un metodo di procedura che è tutto l'opposto di quello che si osserva per gli altri colpevoli, e che consiste nel non esaminare la loro religione, nè istruire la loro causa. Il solo nome di cristiano è oggetto di un odio implacabile da parte dei nemici; di modo che, mentre per gli accusati di delitti comuni si esige la confessione della colpa, dai Cristiani non si chiede, anche a mezzo della tortura, se non la negazione del nome di cristiano. Ora, qual colpa ci può mai essere in un nome? (2) Di più, mentre ad ogni setta filosofica è lasciata intera la libertà di attaccare apertamente i costumi e le cerimonie pagane, ai discepoli di Cristo non è riconosciuto nemmeno il diritto di praticare tranquillamente il proprio culto. E, per trovare una ragione plausibile di tale proibizione, i pagani mettono in evidenza alcuni disordini prodotti da qualche cristiano, indegno di portar questo nome. Ma il bene e il male — chi non lo sa? — esiste un po' dappertutto, e una piccola macchia sulla fronte non serve che a far meglio risaltare il candore del volto. Del resto i cattivi Cristiani non sono i veri Cristiani; e giustizia vuole che non si facciano ricadere su tutti gli altri le colpe commesse da pochi sciagurati (3).

Le leggi proibiscono di condannare chicchessia, senz'averne prima accertata la colpa; dunque nemmeno i Cristiani devono essere condannati, senza precedente istruttoria.

Contro di loro vien lanciata la terribile accusa d'essere incestuosi e divoratori di carne umana: accusa che non trova fonda-

(1) Il codice Agobardino dà come titolo di quest'opera : *Ad nationes libri duo*, al quale corrisponde il titolo di molte apologie greche πρὸς Ἕλληνας. Girolamo invece (*Ep.* 70, *ad Magnum*, 5) la designa con le parole *Contra gentes libri*.

(2) *Ad nat.*, I, 1-3.

(3) *Ad nat.*, I, 4-5.

mento se non nei pettegolezzi e nella maldicenza del popolo. I pagani adducano, se possono, una prova sola, in sostegno del loro asserto! Come potrebbe macchiarsi di sì abominevoli scelleratezze una religione che promette ai suoi fedeli la vita eterna, e minaccia ai suoi nemici l'eterno supplizio? Ma non si ferma qui la stolidità dei pagani. Essi, per esempio, raccontano che una volta un fanciullo, costretto a vivere in un deserto, insieme con una nutrice a cui era stata strappata la lingua, pronunziò per prima la parola « bekkos » che in lingua frigia significa « pane ». Dalla qual cosa concludono che i Frigi nella serie delle razze umane occupano il primo posto, e sono quindi più antichi dei Cristiani, ai quali è assegnato solamente il terzo. Non ti par d'udire una favola da vecchierella?

Nè basta. La voce pubblica suole anche calunniare i Cristiani come l'unica e sola causa delle innumerevoli sciagure che s'abbattono sull'Impero. Se il Tevere straripa, se il Nilo non esce dal suo letto, subito si grida: « I Cristiani alla morte! » Ma noi — ribatte Tertulliano — non esistiamo neanche da trecent'anni, eppure da quanto tempo le calamità d'ogni specie, pestilenze, incendi, terremoti, diluvi hanno sempre funestato il mondo! Che ci hanno che vedere i Cristiani con tutto ciò? (1)

Fin qui l'apologista s'è tenuto prudentemente sulla difensiva. Nella seconda parte del libro (capp. 10-20) rivolge le armi contro gli stessi persecutori.

Le accuse fatte al Cristianesimo — egli dice — sono vere, se si ritorcono contro la società pagana. Voi ci accusate di aver abbandonato le istituzioni dei nostri padri. Ma che cosa mai voi avete rispettato di quanto vi ha trasmesso l'antichità? Non avete forse abbandonato il vostro culto tradizionale per culti superstiziosi d'importazione straniera? (2) Dite che noi adoriamo una testa d'asino: ma voi venerate la razza intera degli asini con la loro dea Epona; e, per di più, avete divinità con teste di cane, di leone, di pecora, di becco.

Dite che noi adoriamo la croce, il sole, e un Dio in forma d'asino bipede, come quello che un miserabile giudeo apostata portò dipinto per le vie di Cartagine (3). E voi non venerate l'Attica Pallade e la Faria Cerere in rozzi ed informi pezzi di legno? Non vi volgete al sole nascente, mormorando pre-

(1) *Ad nat.*, I, 6-9.
(2) *Ad nat.*, I, 10.
(3) Vedi la nota 1 a pag. 138.

ghiere? (1) Secondo voi, il nostro culto alla divinità si esplica mediante un infanticidio. Ma siete piuttosto voi che uccidete i fanciulli appena nati, ed anche prima che vedano la luce del giorno! (2)

Ci rimproverate inoltre di esser empi verso la maestà cesarea. Ma voi eleggete e deponete gl'imperatori a vostro capriccio, e la Siria e le Gallie fumano ancora delle stragi recentemente commesse nelle guerre civili e nelle rivolte contro l'Impero. E se noi disprezziamo la morte, per mantenerci fedeli alle nostre convinzioni, non facciamo che imitare il coraggio dei vostri antenati, i quali sapevano anch'essi disprezzare le atroci sofferenze del supplizio (3).

Voi ridete del dogma della risurrezione; ma questa dottrina è assai più ragionevole della vostra metempsicosi, per cui l'anima di un uomo passa in un cane o in un pavone.

Dunque, conclude l'apologista, se noi per lo meno non siamo in nulla inferiori a voi, non dovete rimproverare a noi ciò che tollerate nei vostri simili (4).

Dopo avere così nel primo libro dimostrato ai pagani tutti gli errori, di cui è ingombra la loro mente, Tertulliano passa nel secondo a spiegare donde propriamente quegli errori derivino.

Non si può pensare ad altra fonte che all'idolatria; e perciò l'autore si accinge ad una critica spietata delle credenze religiose dei pagani, in genere, nella prima parte del libro (capp. 1-8), e delle divinità dei Romani, in ispecie, nella seconda (capp. 9-17).

Per meglio raggiungere il suo scopo egli ha cercato nella letteratura profana l'aiuto d'uno scrittore, nel quale la trattazione del paganesimo fosse fatta da un punto di vista scientifico, ed ha scelto le *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone (5), dal quale la nozione della divinità era ricondotta a tre fonti: i filosofi, i poeti, i gentili; e quindi tripartita in Dei fisici (6), mitici (7), e nazionali (8). Ma nessuna di queste tre categorie, secondo l'apologista cristiano, riesce a dare un concetto reale della divinità, perchè si fondano o sulla speculazione, la quale di per sè stessa

(1) *Ad nat.*, I, 11-14.
(2) *Ad nat.*, I, 15-16.
(3) *Ad nat.*, I, 17-18.
(4) *Ad nat.*, I, 19-20.
(5) *Ad nat.*, II, 1.
(6) *Ad nat.*, II, 2-6.
(7) *Ad nat.*, II, 7.
(8) *Ad nat.*, II, 8.

non offre alcun carattere di sicurezza, o sulla divinizzazione di uomini, talora non scelti neppur tra i migliori, o addirittura su sanzioni particolari di questo o quel popolo, il che toglie alla divinità uno dei suoi più essenziali attributi, cioè l'universalità. In tal modo Tertulliano, nella sua disamina critica, si rivolge contro l'antropomorfismo mitologico dei poeti, contro il feticismo popolare, e specialmente contro il naturalismo panteistico dei filosofi, e condanna la venerazione tributata da molti agli elementi, i quali sono stati da Dio creati per essere come strumenti di lavoro nelle sue mani, confondendo così l'effetto con la causa, il mondo con chi ne è stato l'autore.

Dopo questo sguardo generale a tutti gli Dei pagani, Tertulliano passa minutamente in rassegna le divinità romane. Qui Varrone continua a provvedere a Tertulliano il suo ricco materiale teologico: ma la divisione varroniana in *di incerti et selecti* è abbandonata dall'apologista cartaginese, e sostituita dall'altra in Dei comuni a Roma ed agli altri popoli, e Dei particolarmente romani. La trattazione dei secondi precede quella dei primi, ed è condotta con vivacissima vena d'ironia. Noi vi troviamo numerosi ed interessanti particolari, che cercheremmo invano altrove, e dalla nomenclatura delle più strane divinità possiamo formarci una chiara idea della grettezza del sentimento religioso presso i Romani.

Quanto agli Dei comuni, l'autore dimostra che Roma si è limitata ad accogliere in sè le divinità straniere, specialmente greche. E tutte queste divinità, come viene provato dalla storia di Saturno, altro non sono che uomini divinizzati. Irreali quindi, per quel che concerne la loro essenza divina, non potrebbero nè irritarsi contro coloro che li disconoscessero, nè esercitare la loro benefica azione sui destini dell'Impero, i quali invece dipendono, come ogni altra cosa, dall'unico Dio [1].

Così termina un po' bruscamente il lavoro. Dall'esposizione, che ne abbiam fatto, appare manifesto che la tattica seguita da Tertulliano è quella di difendere la dottrina di Cristo, vibrando un colpo mortale nella base stessa del paganesimo. Con ciò egli non faceva che applicare un procedimento già in uso nell'apologetica greca del II secolo. Mentre però in questa la critica, mescolata con aspri accenti d'ironia contro le pratiche della religione pagana, costituiva solo un argomento secondario, e la base dello svolgimento ideologico si trovava nel concetto che il Cristianesimo, come tante altre dottrine filosofiche ed altre religioni, aveva diritto alla sua

[1] *Ad nat.*, II, 9-17.

esistenza, Tertulliano trae questo concetto dal secondo al primo piano, lo rende, da accessorio, elemento essenziale. Un accessorio invece si può dire che sia divenuta la difesa diretta del Cristianesimo, la quale è relegata solo nei primi capitoli del primo libro; onde l'*Ad nationes* a molti, che vi cercavano una vera e propria apologia, è parso confuso, sconnesso, incoerente. Invece, a guardarci bene addentro, pur in mezzo alle numerose digressioni, allo sfoggio di erudizione, talora pesante, e più spesso ingombrante, non è difficile scorgere l'idea conduttrice, la nota che domina e pervade l'opuscolo dal principio alla fine: « un lungo grido di guerra contro il paganesimo » (1).

L'opera, che abbiamo esaminata, era diretta alle *nationes* (2), vale a dire ai pagani, che più tardi i Cristiani chiamarono *gentes:* dunque, alla folla, al gran pubblico degli uomini del volgo, alla classe media dei semiletterati, sempre schiavi dei pregiudizi. Di qui la mancanza nell'*Ad nationes* di una metodica discussione giuridica e filosofica, che troveremo invece nell'*Apologeticum*, protesta solenne contro le violenze ufficiali, indirizzata non all'imperatore, nè al senato romano, come a torto credeva Eusebio (3), ma ai *praesides provinciarum*, ai governatori delle provincie, vale a dire al Proconsole d'Africa ed a tutto il collegio degli alti magistrati, da cui dipendeva effettivamente la sorte dei Cristiani (4).

L'Apologeticum (5) si compone di una introduzione (capp. 1-6) e di due parti, nella prima delle quali (capp. 7-9) Tertulliano difende il Cristianesimo dall'*infamia occultorum facinorum;* nella seconda (capp. 10-45), da quella dei *facinora manifestiora*, che sono il *crimen laesae divinitatis* (capp. 10-27) e il *crimen laesae maiestatis* (capp. 28-45).

Giacchè si nega ai Cristiani — così comincia Tertulliano — la libertà di difendersi pubblicamente dinanzi ai tribunali, sia loro almeno concesso di far pervenire la verità alle orecchie dei giudici per la via recondita di discorsi scritti. Anzitutto è da rimproverare ai giudici l'incoerenza della forma in cui si svolgono i processi contro i seguaci della nuova religione. Quando un Cristiano è denunziato, e si presenta dinanzi al tribunale con un at-

(1) Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 216.
(2) Cfr. *Ad nat.*, I, 7, 20; II, 1.
(3) Euseb., *Hist. eccles.*, V, 5, 5.
(4) Tertull., *Apolog.*, 1-2, 9, 44-45, 50.
(5) Questo precisamente è il titolo dell'opera dato da quasi tutti i manoscritti (cfr. *Tertulliani opera*, ed. Oehler, 1, Leipzig, 1851-54, 111). Girolamo invece adopera l'altra forma: *Apologeticus* (*Ep.* 70, *Ad Magnum*, 5).

teggiamento così diverso da quello degli accusati comuni, che di per sè solo basterebbe a dimostrare la pienezza della sua innocenza, come si regola il giudice? Egli non permette all'accusato di patrocinare la propria causa, non entra in particolari, ma pretende soltanto di sentir affermare o negare dall'accusato la sua qualità di cristiano! Di solito i giudici sottopongono il colpevole alla tortura, quando vogliono strappargli di bocca la confessione del delitto commesso. I Cristiani invece sono torturati, perchè siano costretti a dichiarare il contrario di quello che confessano. Da che dipende dunque l'anormalità di codesta procedura? da un pregiudizio popolare, contro cui i giudici non si sentono capaci di reagire. Il popolo accusa i Cristiani di delitti immaginari: infanticidio, incesto, sacrilegio; e i giudici, anzichè ordinare un'inchiesta, la quale mostrerebbe destituite di qualsiasi fondamento tutte codeste miserabili voci di calunnia, condannano i Cristiani per delitti supposti e non provati, appoggiandosi unicamente sulla confessione di un nome.

Ma c'è ancora un'altra ragione, che spiega la falsa procedura a carico dei Cristiani, ed è l'iniquità della legge. La legge, per essere giusta, dovrebb'essere uguale per tutti, e punire il delitto, facendo astrazione dalle persone e dalle dottrine. Quando però mira ad un gruppo speciale di cittadini, ai quali applica un trattamento assolutamente diverso che agli altri, la legge diventa iniqua e perversa. Del resto l'origine stessa di tale legislazione contro i Cristiani basta a provarne tutta l'ingiustizia: essa deriva da un crudele editto di Nerone (1), il cui contenuto si riassume nelle parole: *Non licet esse christianos* (2).

Questo primo editto, confermato dai successivi imperatori fino a Domiziano, fu poi modificato dal rescritto di Traiano, il quale, se da un lato ordinava di condannare a morte e di perseguitare i Cristiani, denunziati come tali, dall'altro però impediva di ricercarli (3).

Siffata modificazione, suggerita a Traiano dalla sua indole giusta

(1) Cfr. Tertull., *Ad nat.*, I, 7; *Scorpiac.*, 15; Eus., *Hist. eccl.*, II, 25, 3; III, 17; IV, 26, 9; Lactant., *De morte persec.*, 2. Vedi: Boissier, *La lettre de Pline au sujet des chrétiens*, in *Revue Arch.*, XXXI, 1876, pag. 119 sgg.; Allard, *Hist. des perséc. pendant les deux premiers siècles*, 3e éd., Paris, 1903, pag. 148 sgg.

(2) Cfr. Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 29; *Sancti Apollonii romani Acta graeca*, 23 (*Anal. Bolland.*, XIV, 1895, pag. 290).

(3) Cfr. Plinio il Giovane, *Epist. ad Traian. Imper.*, 96 (97), ed. Kukula (Leipzig, Teubner, 1912).

e conciliativa, non era in fondo riuscita, come ognun sa, che a peggiorare la situazione, sostituendo alla legge l'arbitrio. I Cristiani infatti erano ritenuti innocenti fino a che nessuno li accusava; denunziati e tradotti dinanzi ai tribunali, bastava che confessassero di essere Cristiani, per cadere immediatamente sotto la sanzione della legge ed essere condannati a morte. Ma l'incoerenza del rescritto di Traiano non è sfuggita all'apologista cartaginese: « O sentenza necessariamente confusa! — egli esclama — Nega che i fedeli siano ricercati, come innocenti, e ordina che siano puniti, come rei! Perdona e incrudelisce, dissimula e condanna! Come mai da te stessa, o censura, ti comprometti? Se condanni, perchè non ricerchi? Se non ricerchi, perchè non assolvi? » Nessuna legge scritta può sovrapporsi alla legge naturale. Voi che negate ai Cristiani — osserva Tertulliano — il diritto di esistere, fate pubblica professione di tirannia, perchè ciò vuol dire che la nostra religione è interdetta, non perchè debba esserlo, ma perchè voi lo volete. La proibite voi forse, perchè dev'essere proibita? Ma non dev'essere proibito, se non ciò che è male; quindi, se io riesco a dimostrare che il Cristianesimo è un bene, si dovrà concludere che la legge sbaglia. Ed è la cosa più naturale di questo mondo, dal momento che le leggi sono l'opera dell'uomo.

Nel caso speciale poi delle leggi, le quali autorizzano le persecuzioni contro i Cristiani, v'è di più una grave considerazione da farsi, quella che esse sono state tutte emanate da cattivi imperatori. Dato dunque che la legislazione contro i Cristiani è iniqua ed assurda; dato inoltre che ordina misure eccezionali di repressione contro una determinata classe di cittadini, non c'è, per rientrare nei limiti del diritto comune, che un solo mezzo, quello di sopprimerla [1].

Così l'apologista dalla discussione giuridica si è aperta la strada all'esame degli *occulta facinora,* che il volgo attribuisce ai Cristiani. Le accuse d'infanticidio e d'incesto sono mere invenzioni di gente sciocca o maligna. E quelli stessi che le propagano, vi riconoscono implicitamente un'opera di calunnia, non essendosi mai curati fino ad oggi di accertarsi, mediante un'indagine, se quelle accuse siano false o vere. I Cristiani aborriscono dal macchiarsi di sangue umano; tant'è vero che, nei loro pasti, si astengono perfino da quello degli animali. E ciò sanno benissimo i pagani, perchè, fra i tanti mezzi escogitati per vincere la costanza dei fedeli, sogliono adoperare anche questo, di porger loro delle sal-

[1] Tertull., *Apolog.,* 1-6.

sicce infarcite di sangue. Quanto alle colpe d'incesto, sono dimostrate insussistenti dal fatto che i Cristiani, conducendo una vita casta e intemerata si pongono al sicuro tanto dall'eventualità dell'incesto, quanto dagli stupri e da qualunque altro abuso, dopo contratto il matrimonio; e molti, anzi, per meglio assicurarsi, allontanano da sè ogni pericolo di simili disordini, conservando la continenza della verginità, e mantenendosi fino alla vecchiaia quali erano nella giovinezza.

Del resto, basterebbe un semplice appello al buon senso, per toglier fede alle stolte calunnie del volgo: è umanamente impossibile la volontà di uccidere un bambino, per berne il sangue! È umanamente impossibile la volontà di commettere un incesto!

Dovrebbero piuttosto i Cristiani rimproverare ai pagani — e innumerevoli testimonianze starebbero in loro appoggio — le ignominie che questi attribuiscono ingiustamente a quelli (1).

Detto ciò, l'autore passa alla confutazione dei *crimina manifestiora*, che sono il *crimen religionis*, consistente nel rifiuto di riconoscere e praticare pubblicamente la religione dello Stato, e il *crimen maiestatis*, consistente nel rifiuto di rendere gli onori prescritti al Genio dell'Imperatore.

Per combattere la prima accusa, Tertulliano riprende i principali argomenti dell'*Ad nationes*, e afferma che gli Dei pagani sono indegni di venerazione, perchè non sono divinità vere e reali, ma pure e semplici astrazioni, o antichi uomini divinizzati, o spiriti demonici malvagi, che non mirano se non ad allontanare le anime umane dalla via della salvezza, traendo profitto dalla loro credulità (2). Sono i demoni che s'introducono nei templi, nelle statue degli Dei, nei corpi degli ossessi; per loro mezzo, avvengono quelle apparizioni, quei prodigi, quei responsi di oracoli, in cui le menti degl'ignoranti credono di scorgere una prova tangibile dell'esistenza degli Dei (3). A tali superstizioni Tertulliano contrappone il culto del vero Dio. Il Dio dei Cristiani non è una croce una testa d'asino o il sole, come stupidamente si vocifera; è il Dio unico, presentito, ma sfigurato dai filosofi e dalla maggior parte delle religioni: Dio onnipossente, invisibile e incomprensibile, che ha creato il mondo con la potenza della sua parola, che è stato preannunziato dai profeti, e s'è fatto uomo per salvare

(1) Tertull., *Apolog.*, 7-9.
(2) *Apolog.*, 10-11.
(3) *Apolog.*, 22-23

l'umanità (1). Un altro errore dei pagani è quello di associare la loro religione alla prosperità ed agli alti destini dell'Impero. Invece, dal momento che le grandi divinità romane sono d'origine straniera, e non è quindi ammissibile che quelle possano aver prestato aiuto alle armi dei nemici che muovevano alla conquista dei loro paesi, non resterebbe che riconoscere come benefattrici di Roma le piccole e molteplici divinità indigene, sciocche astrazioni, degnissime del nostro maggior disprezzo. Quindi è che i Cristiani, rifiutandosi di adorare gli Dei della religione nazionale, non peccano di empietà (2).

Ma le leggi dell'Impero volevano che i cittadini, oltre che gli Dei, venerassero anche gl'imperatori; e, poichè i Cristiani, vedendo in ciò un atto d'idolatria, non potevano piegarvisi, senza rinnegare la propria fede, venivano necessariamente a cadere sotto le severe sanzioni legali contro i delitti di lesa maestà.

Tertulliano, a dir vero, in materia così spinosa e difficile, non ardisce avventurarsi ad una critica aperta, nè pronunziare contro le leggi di lesa maestà una requisitoria della stessa gravità di quella rivolta contro le leggi che vietavano la libertà di coscienza, ma si contenta di dimostrare l'inefficacia del culto degli imperatori, per concluderne che, secondo la giustizia e la logica, non può essere addebitato ai Cristiani, come una colpa, il fatto che essi oppongono un assoluto diniego all'obbligo di cerimonie vane ed inutili. Anzitutto il culto degli imperatori è piuttosto dettato dalla paura, che da un vero sentimento di devozione. Nè si acccorgono i cittadini dell'Impero che, così facendo, si rendono colpevoli d'empietà verso gli Dei, i quali, in ultima analisi, vengono ad essere posposti al genio dei Cesari (3).

Inoltre, parte integrante del culto dovuto all'imperatore è l'obbligo di pregare per la salute sua e dello Stato. Ora, se tali preghiere avessero veramente l'effetto che a loro attribuiscono i pagani, l'accusa di lesa maestà, fatta ai seguaci di Cristo, sarebbe più che giustificata. Invece a chi sono indirizzate quelle preghiere? A demoni malvagi, a false divinità, a cui sarebbe più facile chiedere la protezione dei Cesari, anzichè darla loro (4).

I Cristiani invece implorano per l'Imperatore l'aiuto del vero ed unico Dio, e venerano l'Imperatore, secondo la prescrizione

(1) *Apolog.*, 16-21.
(2) *Apolog.*, 24-27.
(3) *Apolog.*, 28.
(4) *Apolog.*, 29.

dei libri santi, non uguagliandolo a Dio, ma dandogli il primo posto dopo di Lui, e rispettandolo come il sovrano scelto da Dio per guidare i destini dell'umanità. I Cristiani dunque non sono ribelli: essi nutrono benevolenza, non solo verso l'Imperatore, ma verso tutti, anche se nemici, senza manifestazioni eccessive di gioia, senza servilismo, senza paura, ma con quella serietà e serenità che li accompagna in tutte le loro azioni (1).

Se dunque i Cristiani, questi pretesi nemici pubblici, non hanno mai commesso nell'ombra i truci delitti, di cui li accusano le calunniose dicerie del volgo; se non meritano nemmeno di cadere sotto le sanzioni stabilite dalla legge per i colpevoli d'empietà e di lesa maestà; se sono, insomma, i migliori cittadini e i più fedeli sudditi dell'Imperatore, perchè mai perseguitarli con sì cieco accanimento?

Il Cristianesimo adempie tutte le condizioni delle *licitae factiones*, cioè delle regolari associazioni, riconosciute dallo Stato. Non c'è nessuna plausibile ragione per sopprimerlo: esso non s'ingerisce negli affari dello Stato, e non può quindi esser causa di disordini. I Cristiani non si riuniscono che per pregare o per far opere di carità; amano tutti gli uomini come fratelli, e riconoscono come loro primo dovere il perdono delle ingiurie ricevute; tant'è vero che, pur essendo già in molti, e crescendo ogni giorno il loro numero, non hanno mai cercato di vendicarsi delle tante persecuzioni sofferte: anzi, pregano Dio, perchè diminuisca i mali del secolo; quei mali, di cui essi non sono affatto responsabili, ma che derivano piuttosto dall'incorreggibile empietà dei pagani (2).

In tal modo i Cristiani sono i veri benefattori dell'Impero; buoni cittadini, compiono scrupolosamente tutti i loro doveri, quando però non contrastino col proprio sentimento religioso; umili e pii verso la divinità, esempio impareggiabile d'ogni virtù nella vita privata, meriterebbero d'essere non già perseguitati, dileggiati, calunniati, vilipesi, ma incoraggiati e premiati, e le loro riunioni dovrebbero essere rispettate come un Senato, invece che rassomigliate a segrete ed illecite conventicole (3).

Arrivato a questo punto, sembrerebbe che Tertulliano dovesse trarre le conclusioni di tutte le argomentazioni precedenti, e chiedere quindi con l'abrogazione delle ingiuste leggi contro i Cristiani

(1) *Apolog.*, 30-36.
(2) *Apolog.*, 37-40.
(3) *Apolog.*, 41-45.

la libertà di coscienza, e il riconoscimento dei propri diritti da parte dell'autorità costituita. Invece improvvisamente egli si rivolge contro i filosofi, per dimostrare la superiorità del Cristianesimo su tutte le sette filosofiche (1).

Questa mescolanza di una tesi teologica in uno scritto, che poggia quasi esclusivamente sul fondamento d'una dimostrazione giuridica, potrebbe parere strana, se non si pensasse che l'autore sapeva bene come anche la parte più colta della società pagana era malamente informata intorno al vero contenuto ed alla vera essenza del Cristianesimo, e che quindi il dovere di chi avesse voluto prenderne le difese consisteva, almeno in parte, nel dissipare molti pregiudizi e molte opinioni errate.

Le dottrine filosofiche — dice Tertulliano — contengono solo una parte di verità, in quanto tutte, più o meno, riconoscono l'unità di Dio, vale a dire lo stesso principio, a cui ci riporta il *testimonium animae naturaliter christianae* (*Apolog.* 17, 25). Ma i filosofi sono giunti al possesso di questa verità parziale, per via di molteplici imprestiti ai libri della Sacra Scrittura. La Bibbia — osserva l'apologista, ripetendo una teoria, che sembra a noi oggi alquanto strana, ed era invece comunemente ammessa da tutti i Cristiani, fin dal II secolo — la Bibbia, dunque, ispirata da Dio, e più antica delle più antiche letterature, contiene tutta quanta la verità. I profani, poeti e filosofi, vi hanno attinto il più largamente che han potuto; il loro gran torto però è stato di avere il più delle volte male interpretato la loro fonte, o di averla alterata, mescolandovi elementi tolti dalla tradizione orale. Comunque, è innegabile che quanto v'ha di esatto e di puro nella teologia e nella morale, proviene dall'Antico Testamento. Ma lo stesso Antico Testamento conteneva solo una parte della verità, o meglio una verità provvisoria, incompleta. Ci volle la missione del Cristo per compiere l'opera divina, e salvare l'umanità. Ecco dunque che i Cristiani, possessori della parola del Redentore, sono i legittimi continuatori dei filosofi e della legge giudaica, i depositari della verità completa e definitiva, com'è provato dall'autorità dell'Antico Testamento con la lunga serie delle sue profezie; dalla confessione stessa dei demoni, che tremano e fuggono, al nome di Cristo; dalla nobiltà della morale cristiana e dall'eroismo dei martiri nelle persecuzioni. Se i Cristiani si mostrano tanto sereni, fra i supplizi, ciò è segno che ricevono dal vero Dio la forza e il coraggio. E infatti ogni persecuzione

(1) *Apolog.*, 46-50.

ha per effetto di spingere il Cristianesimo sempre più oltre sulla via dell'immancabile vittoria: apre il cielo alle vittime, e diffonde sulla terra la nuova dottrina della verità.

Con questa esaltazione del martirio cristiano ha termine l'*Apologeticum*.

A chi confronti l'*Apologeticum* con l'*Ad nationes* non può sfuggire la differenza sostanziale che intercede fra queste due opere, pur concepite e condotte a termine in uno stesso periodo di tempo, e destinate, perchè trattano le stesse questioni, ad esser l'una il naturale complemento dell'altra.

Fin dalle prime battute dell'*Apologeticum*, ci accorgiamo di essere in un campo diverso, assolutamente diverso da quello in cui si muovono i libri *Ad nationes:* la materia è rimasta press'a poco la stessa; ma è variata la foggia, e quindi anche lo scopo della costruzione. L'*Ad nationes* è piuttosto un'offesa che una difesa; l'*Apologeticum* ha tutti i caratteri di una vera apologia. Nell'*Ad nationes* l'idea dominante è la critica della religione pagana, è la ritorsione delle accuse, fatte alla fede nuova, contro quelli stessi che n'erano stati autori; nell'*Apologeticum* invece il principio informativo è quello della legge e della legalità. Tertulliano vuol dimostrare che le persecuzioni contro i Cristiani non poggiano su alcuna base di giustizia: la procedura nei giudizi è irregolare, le leggi inique, le accuse inesistenti. Questo dal punto di vista, diciamo così, negativo. Dal quale passando alla parte costruttiva e pratica, Tertulliano afferma, per l'associazione dei Cristiani, il pieno diritto all'esistenza, ed espone, in appoggio alla sua tesi, la vera essenza della dottrina e della vita cristiana.

Il punto di partenza in questa dimostrazione, la quale, insieme con l'affermazione del principio giuridico, costituisce la grande originalità dell'apologia tertullianea; e ne determina l'incontrastabile valore nei secoli, è la rivendicazione della libertà di coscienza e della tolleranza religiosa. Questa libertà di coscienza si presenta a Tertulliano sotto due aspetti, cioè quello che a ciascuno sia riconosciuto il diritto di professare una sua propria religione, e l'altro che a nessuno possa essere imposta l'adesione alla religione ufficiale. Ma l'apologista cartaginese batte specialmente su quest'ultimo, perchè sul primo, in fondo, non sarebbe stato difficile mettersi d'accordo, dato che i Romani, ferma restando la venerazione da tributarsi agli Dei nazionali, ammettevano che ciascuno avesse i suoi propri Dei.

Il principio generale, qui sostenuto da Tertulliano, è di una verità incontestabile: un atto religioso non ha moralmente alcun

valore, se non è l'espressione di una convinzione interiore. Quindi costringere un uomo ad agire contro la sua coscienza, sarebbe esporlo a commettere un atto d'ipocrisia, che non riuscirebbe degno nè di chi lo riceve, nè di chi lo compie: l'omaggio alla divinità dev'essere libero e volontario. Naturalmente, affermando che l'uomo ha il diritto di adorare quel Dio che più gli piaccia, Tertulliano non ha voluto dire che ogni religione sia ugualmente buona, e che non si sbaglia nel preferire l'errore alla verità. In una parola, la libertà del culto non va intesa in un senso assoluto ed incondizionato. Ma appunto per questo, e a più forte ragione, la religione cristiana, che nell'ultima parte del libro, dove l'apologia della dottrina, rimasta da principio in un secondo piano, finisce per dominare anche l'idea giuridica, è dimostrata essere la sola vera e la sola degna dell'intelletto umano, non può e non deve essere proscritta, nè impedita nel suo sviluppo dall'iniquità delle leggi. Il Cristianesimo ha diritto ad una libertà piena ed intera, appunto perchè in esso è la perfezione della verità e della santità.

Tali sono le idee informatrici dell'*Apologeticum*, che a giusto titolo i Cristiani dei secoli successivi considerarono come una delle più poderose produzioni dell'antica letteratura ecclesiastica.

Certo Tertulliano deve moltissimo a quelli che l'avevano preceduto nella trattazione dello stesso argomento. Ma lo studio delle sue fonti è tutt'altro che facile, un po' perchè egli o non le cita affatto o le cita indirettamente, un po' anche perchè buon numero di esse sono andate perdute. Dalla letteratura pagana di Grecia e di Roma, specialmente dalle opere dei filosofi e dei poeti, Tertulliano attinge a piene mani [1].

Che avesse sotto gli occhi Varrone, è cosa fuor di dubbio, dal momento che l'enciclopedia varroniana è, come abbiam visto, una delle più cospicue fonti dell'*Ad nationes*, di cui l'*Apologeticum* è in certo modo una riproduzione. Del resto Varrone è citato nell'*Apologeticum* [2], e vi sono pure nominati altri scrittori pagani, come Virgilio [3], Seneca [4], Plinio [5], e Tacito [6].

Quanto alla letteratura cristiana, ho altrove discusso, parlando

(1) Tertull., *Apolog.*, 9-16, 21-25, 46-50.
(2) *Apolog.*, 14.
(3) *Apolog.*, 7, 25.
(4) *Apolog.*, 12, 50.
(5) *Apolog.*, 2.
(6) *Apolog.*, 16.

di Minucio Felice (1), quali relazioni corrano fra i due scrittori, e come, secondo me, sia da risolvere la tanto dibattuta questione della priorità. Che poi Tertulliano abbia comune la materia anche con gli apologisti greci, è un fatto d'innegabile evidenza. Ma se egli se ne servisse direttamente, o facesse piuttosto suo, come dicemmo a proposito di Minucio, il comune patrimonio d'idee, che allora circolavano nelle comunità cristiane, non può dirsi con sicurezza. Questo però è certo, che in alcuni luoghi dell'opera sua Tertulliano mostra di conoscere Milziade, Giustino, Taziano ed Ireneo (2).

Comunque, la questione delle fonti è, per uno spirito creatore, come quello di Tertulliano, assai secondaria. Egli ha attinto, è vero, senza scrupolo, dovunque ha potuto, la materia greggia, ma l'ha poi rifusa, rinnovata e ripresentata in una forma originale. Con lui l'apologetica s'impernia sopra un sistema assolutamente diverso da quello dei suoi predecessori. Le apologie antecedenti non erano state, più o meno, che suppliche agli Imperatori; quella di Tertulliano invece assume l'aspetto e l'importanza d'una solenne rivendicazione dei diritti della coscienza e della libertà umana.

L'*Apologeticum* dovè senza dubbio esercitare sui contemporanei una profonda, incancellabile impressione. Non raggiunse però il suo scopo presso i magistrati romani. Noi sappiamo infatti che Severo, quattro o cinque anni dopo la pubblicazione dell'opuscolo tertullianeo, promulgò il suo editto di persecuzione, e le comunità cristiane dell'Africa furono tra quelle che maggiormente ebbero a soffrirne. Ed era naturale. La difesa di Tertulliano, sebbene condotta con estremo rigore logico e con appassionata eloquenza, non poteva di per sè sola bastare a sradicare vecchie usanze e vecchi pregiudizi. Le conquiste, specialmente nel campo intellettuale e ideale, non si compiono da oggi a domani, con moto repentino, ma lentamente e per gradi. Quindi i magistrati romani, a voler esser benevoli, avrebbero potuto riconoscere giuste le argomentazioni dell'apologista contro l'iniquità delle leggi, giusto il diritto alla libertà di coscienza, ma sempre in subordinazione agli interessi superiori dello Stato. Or appunto lo Stato richiedeva che si rispettasse il culto tradizionale, che si rispettassero le leggi, e che i cittadini prendessero parte alle cerimonie in onore degli imperatori.

(1) Vedi, sopra, pag. 95 sgg.
(2) *Advers. Valentinian.*, 5; *De ieiunio*, 15.

I Cristiani vi si rifiutavano, e dovevano perciò soggiacere alle sanzioni legali. La loro associazione non poteva esser considerata inoffensiva, se vietava al cittadino l'adempimento dei suoi doveri.

Ecco perchè in effetti il tentativo nobilissimo di Tertulliano era, per sua natura, condannato a naufragare. I principî dello Stato, quali vigevano a Roma ed in Grecia, erano in aperto contrasto con le concezioni del Cristianesimo; e dall'urto delle due opposte tendenze doveva necessariamente nascere la persecuzione da parte del più forte.

Ma se nel campo pagano l'*Apologeticum* non produsse quei frutti che l'autore si riprometteva, tra i Cristiani invece fu accolto con un immenso grido di trionfo; fu letto, studiato, ammirato, ed ebbe perfino l'onore di una traduzione greca (1), della quale Eusebio ci ha conservato alcuni frammenti (2).

Nell'*Apologeticum* Tertulliano, per dimostrare ai pagani la verità della sua religione, agli argomenti tradizionali, come la realizzazione delle profezie, la missione redentrice del Cristo, la confessione dei demoni, la superiorità della morale cristiana, l'eroismo dei martiri, e il crescente progresso della Chiesa, aveva aggiunto anche il *testimonium*, com'egli lo chiama, *animae naturaliter christianae* (3). Non contento di avervi accennato nell'*Apologetico*, ne fece più tardi, fra il 197 e il 200 (4), l'oggetto di un trattatello speciale, in sei capitoli, intitolato *De testimonio animae*, che può quindi in certo modo considerarsi come un'appendice dell'*Apologetico*.

Tertulliano questa volta, a dimostrazione della verità del Cristianesimo, non invocherà nè i libri santi, nè gli scritti dei filosofi e dei poeti. « Io addurrò — egli dice — una nuova testimonianza, più nota d'ogni letteratura, più diffusa d'ogni dottrina,

(1) Eus., *Hist. eccl.*, II, 2, 4.

(2) Eus., *Hist. eccles.*, II, 2, 4-6; 25, 4; III, 20, 7; 33, 3; V, 5, 5-7. Questi frammenti riproducono quasi per intero i capitoli 2 e 5 dell'*Apologeticum*. Il confronto del testo con la versione mostra che il traduttore non ha sempre compreso bene il latino di Tertulliano. Harnack ha supposto che tale versione sia dovuta al celebre Giulio Africano, il fondatore della nuova cronologia, ma l'ipotesi non si fonda su basi di assoluta certezza. Cfr. Harnack, *Die griechische Uebersetzung des Apologeticus Tertullians* (*Texte und Unters.*, VIII, 4, Leipzig, 1892, 1-36); id., *Gesch. der altchristl. Liter.*, 2, 2, pag. 513.

(3) Tertull., *Apolog.*, 17.

(4) Il *De testimonio animae* è stato composto dopo l'*Apologeticum*, dal quale è annunziato (*Apolog.*, 17), ed a cui si riferisce chiaramente con le parole: UT LOCO SUO (cioè in *Apolog.*, 19) EDOCUIMUS *ad fidem earum demonstrandam* etc. (*De testim. anim.*, 5). Al *De testimonio* si allude anche in *De carne Christi*, 12.

più popolare d'ogni libro, più grande di tutto l'uomo, vale a dire tutto ciò che è l'essere dell'uomo. Vieni qua, davanti a noi, o anima... Ma io non chiamo quella che tu sei, quando, addottrinata nelle scuole, esercitata nelle biblioteche, nutrita nelle accademie e nei portici d'Atene, sputi sentenze. Io ti voglio semplice, rozza, incolta, ignorante, tal quale sei in coloro che posseggono te sola; ti voglio venuta tutt'intera dalla strada, dal crocicchio, dalla bottega. Io ho bisogno della tua ignoranza, poichè nessuno ti crede più, da quando cominci a saper qualche cosa. Io ti domando quel che tu porti con te nell'uomo, quel che tu hai imparato a credere da te stessa o dal tuo autore, qualunque esso sia. Tu non sei, ch'io sappia, cristiana: puoi bene diventarlo, ma non già nascere tale *(fieri, non nasci soles christiana)*. Tuttavia i Cristiani adesso si appellano alla tua testimonianza. Straniera qual sei, vieni ora a deporre contro i tuoi, affinchè i nostri persecutori arrossiscano davanti a te, per una dottrina, di cui tu sei complice! » (1)

Orbene, che cosa c'insegna quest'anima rozza e popolare, il cui giudizio non è stato pervertito da una falsa scienza? Quando è dominata da una forte commozione, da una paura, da una speranza, esclama: « Se a Dio piace! — Se Dio vuole! — Dio è buono! — Dio fa il bene e l'uomo il male! — Dio ti benedica! — Dio vede tutto! — Dio è il nostro giudice! » Queste parole si odono pronunziare all'improvviso, inconsapevolmente, da ogni uomo, in qualunque paese sia nato, e qualunque lingua parli. Sono il grido spontaneo, irresistibile della coscienza umana; sono la testimonianza involontaria dell'anima, che proclama la fede universale nell'unità, nell'onnipotenza, nella bontà, nella giustizia di Dio (2).

Nè basta. Quando i pagani, per esprimere l'orrore che produce su di loro un uomo macchiato dei più gravi delitti, lo chiamano demone, mostrano di riconoscere l'esistenza degli spiriti malvagi. Di più ancora, quando maledicono la memoria dei morti, o augurano loro la pace e la felicità, non fanno che indirettamente affermare la sopravvivenza dell'anima e la risurrezione dei corpi (3). Il valore delle testimonianze istintive dell'anima popolare è incontestabile, perchè quest'anima è ignorante, straniera, anteriore ad

(1) *De testim. anim.*, 1.

(2) A questo proposito, non sarà inutile ricordare che le idee qui svolte da Tertulliano sono di provenienza stoica. Cfr. Diog. Laert., VII, 54; Crisippo, in *Fragm. Stoic. veterum*, fr. 892 (Arnim, II, 243); Senec., *De benef.*, V, 7, 2; Marco Aurelio, *Ricordi*, V, 8; X, 21.

(3) *De testim. anim.*, 2-4.

ogni letteratura. E, quand'anche si volesse ammettere un'influenza indiretta dei libri, si giungerebbe sempre alla medesima conclusione, poichè ogni verità, anche presso gli autori profani, deriva da un unico libro, che è il più antico di tutti i libri, vale a dire dalla Bibbia. Ora, che importa se la coscienza dell'anima è stata formata da Dio, o dai libri di Dio? I pagani devono dunque arrendersi a queste testimonianze, tanto più valide e veraci, in quanto si ripetono sempre le stesse in tutti i popoli della terra, non ostante la differenza dei loro costumi e della loro religione (1). Il ragionamento di Tertulliano, bisogna pur dirlo, non va del tutto esente da sottigliezze e lambiccature sofistiche; ma l'importante per noi è di afferrare l'idea madre, che le ha suggerite all'autore. Tertulliano, insomma, riconduce la sua religione alla filosofia naturale. L'anima, al di fuori di qualsivoglia cultura scientifica, è naturalmente cristiana; e le principali verità del Cristianesimo balzano fuori istintivamente e spontaneamente.

Magistra natura, anima discipula (2): infatti tutto ciò che la natura insegna e l'anima impara, deriva da Dio. E le testimonianze dell'anima sono tanto più divine, quanto più naturali (3). Perchè dunque maravigliarsi che la figlia di Dio canti i misteri, di cui Dio ha dato ai suoi figli la conoscenza?

Secondo questo sistema, che nella sua forma rudimentale non è altro, se non il deismo dei filosofi, la ragione, nè più nè meno che la fede, conduce direttamente al Cristianesimo.

Come si vede, Tertulliano non scorge tra la ragione e la fede quella inconciliabile antinomia che ha turbato e turba ancor oggi tanti spiriti eletti. Per lui, ragione e fede s'integrano a vicenda, e insieme con la rivelazione costituiscono le basi granitiche, su cui poggia, imperituro nei secoli, l'edificio cristiano.

Di fronte alle persecuzioni che minacciavano, si può dire, ogni giorno l'esistenza della Chiesa, era naturale che l'attività degli scrittori si esplicasse principalmente in opere di difesa del Cristianesimo. Ma il contatto continuo e la comunione di vita, a cui la permanenza sotto uno stesso cielo assoggettava i Cristiani di fronte ai loro avversari, mentre costituiva da un lato, per la moralità dei seguaci della nuova fede, un pericolo non meno

(1) *De testim. anim.*, 5-6.
(2) *De testim. anim.*, 5.
(3) *De testim. anim.*, 5: *Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria, tanto communia; quanto communia, tanto naturalia; quanto naturalia, tanto divina.*

grave di quello prodotto dall'ostilità degli editti imperiali, rendeva dall'altro inevitabile la necessità di formulare, per uso dei Cristiani, alcune regole di condotta sui rapporti fra le due società. Molti dei problemi, che sorgevano da questa delicatissima situazione, Tertulliano si è proposto di risolvere; e i trattati, con cui si rivolge ai fedeli, sono quindi un complemento delle apologie propriamente dette.

Apre la serie il *De spectaculis* — gli altri, che vedremo a suo luogo, sono il *De corona* e il *De idololatria* —, un opuscolo, scritto verso il 200, contro il teatro e i pubblici giuochi (1). Mentre a Cartagine si preparavano, non sappiamo per quale occasione, grandi feste e spettacoli, tutti nella comunità cristiana si domandavano, se ai fedeli sarebbe stato o no lecito di assistervi (2).

La questione era molto più grave di quel che apparentemente potrebbe sembrare.

Com'è noto, i primi fedeli, reclutati fra le comunità giudaiche, ignoravano le rappresentazioni sceniche usate in Occidente, e il popolo giudaico, in particolar modo, nulla conosceva, fuorchè i suoi sacrifici simbolici, e le cerimonie del suo culto, accompagnate dalla musica e dalla danza.

Ma in Grecia, e poi in Roma, il teatro aveva l'importanza di un'istituzione religiosa e nazionale, destinata a perpetuare il ricordo delle antiche tradizioni, le glorie e le sventure dei primissimi padri, infondendo nell'anima del popolo sentimenti d'amore e di venerazione verso la patria e verso gli Dei. Degenerato a poco a poco, nel corso dei secoli, per l'affievolirsi delle credenze religiose, era da ultimo divenuto scuola di effeminatezza e di corruzione: gli Dei stessi, trasportati sulla scena, venivano esposti alla satira ed ai motteggi degli attori e degli spettatori, e le più volgari oscenità, le più odiose violenze facevano pompa di sè sotto gli occhi di un pubblico formato di persone d'ogni sesso e d'ogni età.

(1) Sulla data di composizione di questa operetta non si posseggono notizie precise. Probabilmente fu composta dopo l'*Apologeticum*, nel quale si trova annunziata (*Apolog.*, 38. Cfr. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, I, 204; Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, 2, 2, pag. 268; Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, III², pag. 293), e prima del *De idololatria* e del *De cultu feminarum*, in cui è citata (*De idolol.*, 13; *De cultu fem.*, I, 8). Il *De spectaculis* del resto è ancora immune da ogni traccia d'idee montanistiche, e sembra scritto in un periodo di pace per la Chiesa. In ogni modo, non vi si trova nessuna allusione diretta a persecuzioni vigenti.

(2) *De spectac.*, 1, 3, 20.

A Roma infine l'istinto bellicoso di quel popolo, amante delle armi più che delle arti, aveva aggiunto alle sconcezze della scena i combattimenti del circo: sicchè gli spettacoli sanguinosi dei gladiatori erano un diversivo agli scandalosi drammi d'imitazione greca, e gli uni e gli altri attestavano il deplorevole grado di depravazione morale, a cui si era abbassata la coscienza pagana.

Era dunque un problema di capitale importanza il sapere se i Cristiani potevano o no assistere alle rappresentazioni; tanto più che gli animi apparivano insanabilmente divisi da contrarie opinioni.

Molti pagani, tolleranti e conciliativi, andavano ripetendo ai fedeli che la religione non aveva niente che vedere con gli spassi del teatro, e che Dio non può offendersi, se l'uomo cerca un'ora di svago, senza per questo venir meno al rispetto che gli è dovuto (1). Dio, dicevano altri, ha creato tutte le cose, e ne ha fatto un dono all'uomo. Tutte le creature sono buone, perchè buono è il Creatore. Ora tutto ciò che serve ad uno spettacolo, è creato da Dio: i cavalli, i leoni, gli attori, le pietre, le colonne, i marmi degli anfiteatri. Di più, le rappresentazioni avvengono sotto il cielo di Dio. Come dunque potrebbero dirsi colpevoli e dannosi i pubblici spettacoli? (2) I dotti della comunità inoltre allegavano l'autorità dei libri sacri, che non vietano espressamente in nessun luogo la partecipazione dei fedeli ai godimenti del teatro (3); e persino i rigoristi sentenziavano che non sarebbe stato un peccato il mescolarsi alla folla, nei giorni di festa, ma che i Cristiani dovevano astenersene, per spirito di mortificazione (4).

Tertulliano, che non era certo l'uomo dei mezzi termini, non poteva approvare queste transazioni, queste scappatoie della coscienza.

Prendendo quindi le mosse dal principio, annunziato nell'*Apologetico* (5), che gli spettacoli sono inseparabili dall'idolatria, guidò il ragionamento in modo che le sue conclusioni sonassero come una condanna formale e definitiva del teatro in tutte le sue forme e in tutta la sua storia. Quanto alla speciosa argomentazione, con cui i partigiani del teatro si appellavano alla bontà

(1) *De spectac.*, 1.
(2) *De spectac.*, 2; cfr. *ibid.*, 20
(3) *De spectac.*, 20.
(4) *De spectac.*, 1.
(5) *Apolog.*, 38; cfr. *De spectac.*, 4.

dei mezzi scenici, come opera divina, egli invero non aveva da lambiccarsi troppo il cervello, per mettere in chiaro che il male non sta nell'oggetto, ma nell'uso che se ne fa. E con tale risposta perentoria riduceva al silenzio una delle classi dei suoi oppositori (1).

Le difficoltà si facevano serie, quando si trattava di rispondere a coloro, che nella Sacra Scrittura cercavano un valido appoggio alla propria opinione.

Tertulliano non nega che, a questo proposito, nei libri sacri manca qualsiasi esplicita interdizione, ma afferma che essi condannano il teatro indirettamente, poichè nel primo versetto del primo salmo si legge: « Felice l'uomo, che non è andato nell'assemblea degli empi, e non ha camminato nella via dei peccatori, e non s'è seduto sulla cattedra delle iniquità! » (2)

Di più, quando noi, rigenerati nell'acqua del battesimo, facciamo professione di fede cristiana, promettiamo di rinunziare al demone, alle sue pompe, ai suoi angeli. Ora il demone, le sue pompe, ed i suoi angeli dove regnano sovrani, se non nell'idolatria?

E così nella prima parte del trattato (capp. 4-13) Tertulliano sfoggia tutta la sua meravigliosa erudizione, per dimostrare che i giuochi sono un'invenzione diabolica.

Egli stabilisce cinque categorie di prove: l'origine dei giuochi; i nomi di ciascuno di essi; le cerimonie che li accompagnano; i luoghi nei quali vengono celebrati; l'arte con cui si svolgono le rappresentazioni (3).

Gli spettacoli, qualunque ne sia il genere, sono stati istituiti in onore di una divinità o di un morto divinizzato. Tutti fanno parte di un culto pubblico o privato; tutti sono preceduti, interrotti, o seguiti da sacrifizi, da preghiere, da processioni, da cerimonie sacrileghe (4). E i luoghi, in cui si è soliti di celebrarli, sono consacrati agli Dei, e ingombri d'altari, di statue, di ornamenti, che ricordano la mitologia ed il politeismo (5).

In sè stesse poi le rappresentazioni recano impronte manifeste di culto idolatrico. Infatti non vi sono esercizi del circo e dello stadio che non siano posti sotto la protezione di qualche divinità:

(1) *De spectac.*, 2.
(2) *De spectac.*, 3.
(3) *De spectac.*, 4.
(4) *De spectac.*, 5-7.
(5) *De spectac.*, 8.

i giuochi olimpici si celebrano in onore di Giove: i nemei, in onore d'Ercole; gli istmici, in onore di Nettuno; i pitici, in onore di Apollo. Il teatro drammatico è consacrato a Venere e a Bacco: è il tempio dell'ubbriachezza e della voluttà; canto, musica, poesia hanno per protettori Apollo, le Muse, Minerva e Mercurio (1). E i giuochi dei gladiatori da che derivano? Dall'antica consuetudine di sgozzare sulle tombe dei morti, per rendersene propizie le anime col sangue umano, i prigionieri e gli schiavi. L'anfiteatro è il tempio di tutti i demoni: tanti sono quivi gli spiriti immondi, quanti gli uomini. I seguaci di Cristo devono perciò con ogni diligenza preservare dall'impurità di cotali spettacoli gli organi più nobili del loro corpo, che sono gli occhi e le orecchie (2).

Ma un'altra e più solida ragione vieta ai Cristiani il teatro ed il circo: la ragione morale. A questa è dedicata la seconda parte dell'operetta (capp. 14-29).

Dio condanna ogni forma di concupiscenza: orbene, non c'è scuola, più del teatro, adatta a perturbare gli spiriti, infiammandoli di passione, e trascinandoli sulle vie del peccato. Basta l'annunzio d'un prossimo spettacolo, perchè ogni città si divida in partiti. E durante la rappresentazione non si odono che rumori, litigi, ingiurie: sembra che il pubblico si trasformi in una moltitudine di pazzi (3).

Il teatro è un ricettacolo d'impudicizia. Gli attori, fingendo amori e passioni, predicando il vizio, gettando persino il discredito sugli Dei nazionali, finiscono col destare negli animi, variamente commossi, degli spettatori il desiderio di quelle medesime turpitudini, che l'arte istrionica rappresenta così bene ai loro occhi (4). Nello stadio non si assiste che a scene ridicole e disgustose: pugni, calci, schiaffi, e quindi deformazione del volto dell'uomo, che è l'immagine di Dio. E nell'anfiteatro? Ad atti di ferocia, e a versamento di sangue umano, spesso di vittime innocenti (5).

Dato dunque che gli spettacoli non eccitano se non passioni vergognose e brutali, i Cristiani, a cui è prescritto di odiare qualunque cosa che contamini la purità dell'anima e del corpo, debbono necessariamente astenersene (6).

(1) *De spectac.*, 9-11.
(2) *De spectac.*, 12-13.
(3) *De spectac.*, 14-16.
(4) *De spectac.*, 17.
(5) *De spectac.*, 18-19.
(6) *De spectac.*, 20.

Nè si obietti che tra i pagani non mancano le persone oneste, le quali tuttavia frequentano le pubbliche rappresentazioni. Poichè i pagani sono condannati a fare il male, pur contrariamente alla propria volontà; e tutta la serie dei loro atti è un complesso di stridenti contraddizioni. Per esempio, vogliono educare a castità le loro figliuole, e le conducono al teatro, dove assistono a scene della più nauseante impudicizia. Sulla pubblica via s'intromettono fra i rissanti, per rappaciarli, e poi nello stadio acclamano chi sa meglio assestare i suoi colpi all'avversario; nella vita privata hanno in orrore l'omicidio, e nell'anfiteatro vi assistono con entusiasmo (1).

Senonchè la condotta dei pagani può almeno giustificarsi, pensando che essi ignorano i doveri dell'uomo. Ma lo stesso non si può dire della condotta dei Cristiani, i quali, se mancano ai loro doveri, sono doppiamente colpevoli.

Del resto, se i fedeli non possono fare a meno di divertirsi, scelgano i piaceri innocenti, di cui è tanto ricca la loro religione: la lettura dei libri sacri, il disprezzo del piacere, la gioia che deriva dalla tranquillità della coscienza, il trionfo sugli spiriti malvagi. E se vogliono ad ogni costo trar godimento da uno spettacolo, immaginino di assistere con la fantasia al più sublime di tutti gli spettacoli, cioè a quello del giudizio finale, quando dal cielo il Salvatore discenderà, coronato di gloria e di trionfo, e apparirà sulla terra la nuova Gerusalemme. Tale spettacolo sorpassa ogni gioia del circo, dell'anfiteatro e dello stadio (2).

Con la poetica descrizione del giudizio universale Tertulliano chiude il suo opuscolo. Egli ha ridotto a tre i capi d'accusa nella requisitoria contro i pubblici spettacoli: interdizione divina (3), immoralità (4), idolatria (5).

Sebbene l'autore insista, eccedendo forse talvolta con l'intransigenza propria di tutti i moralisti che han dichiarato la guerra al teatro, sopra l'argomento morale, bisogna però riconoscere, e se ne accorgerebbe anche un lettore superficiale, che la confutazione meglio riuscita è quella concernente il terzo argomento, vale a dire la gran parte che ha l'idolatria in ogni genere di rappresentazioni.

(1) *De spectac.*, 21.
(2) *De spectac.*, 22-30.
(3) *De spectac.*, 3.
(4) *De spectac.*, 14-23.
(5) *De spectac.*, 4-13, 24-27

Varie e molteplici sono le fonti, di cui s'è giovato Tertulliano per la composizione del *De spectaculis*. Tra le principali son da ricordare i due libri, oggi perduti, di Svetonio Περὶ τῶν παρὰ Ῥωμαίοις θεωριῶν καὶ ἀγώνων, designati col titolo di *ludicra historia* da Aulo Gellio (*Noct. Att.* IX, 7, 3) e i *Rerum divinarum libri* di Varrone (1). Del resto, il soggetto del trattato tertullianeo costituiva parte integrante del materiale apologetico tradizionale, com'è facile riconoscere dalla lettura non solo degli apologisti greci e dell'*Ottavio* minuciano, ma anche dalle opere di alcuni scrittori profani. Basti citare Platone, il quale bandiva dalla sua ideale repubblica la tragedia e la commedia, perchè ugualmente dannose agli attori ed agli spettatori (2), e le nobili parole con cui Ovidio deplorava l'influenza disastrosa esercitata sui costumi dagli spettacoli del paganesimo (3).

Tertulliano divideva il suo tempo fra l'apologia delle dottrine cristiane e l'istruzione dei fedeli. Tre opuscoli, il *De baptismo*, il *De oratione* e il *De poenitentia*, in cui con accenti di umiltà sincera e di verace pietà si manifesta così profondo il sentimento del soprannaturale, hanno per comune obbietto di descrivere alcuni riti della Chiesa cattolica, e metterne in rilievo il significato liturgico e morale. Il battesimo, che era il rito sacro dell'iniziazione cristiana, presupponeva una penitenza (4), ed era preceduto dalla *traditio* o spiegazione del *Pater* (5).

Si può bene dunque ammettere col Monceaux (6) che tutt'e tre queste opere, scritte specialmente per i catecumeni, fra il 200 e il 206 (7), si propongono il fine di riassumere o d'integrare le istruzioni orali del sacerdote.

Il *De baptismo* è indirizzato ai neofiti (8), ed è nato da una strana polemica, che nei primi anni del III secolo cominciava a spargere i semi della discordia negli animi della comunità cartaginese. Una donna, *vipera venenatissima*, di nome Quintilla, se-

(1) Tertulliano, oltre a Svetonio e a Varrone, cita pure Timeo, Pisone, Stesicoro, Virgilio ed altri (*De spectac.*, 5 e 9).

(2) *De republ.*, II, 3; III, 10; ecc.

(3) Ovid., *Trist.*, II, 497 sgg.

(4) *De baptismo*, 20.

(5) Cfr. Duchesne, *Orig. du culte chrétien*. pag. 290-291. Vedi anche, su questo argomento, i sermoni 56-59 di Sant'Agostino.

(6) Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 369.

(7) Seguo l'opinione del Monceaux, *Op. cit.*, I, pag. 204 sg.

(8) *De baptismo*, 20 : *Igitur, benedicti, quos gratia Dei expectat, cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis* ecc.

guace dell'eresia Caiana, pienamente convinta che il battesimo non potesse conferire la vita eterna, si diede con ogni mezzo a combattere la necessità di quel Sacramento, riuscendo a trarre dalla sua parte un gran numero di fedeli (1). Tertulliano dovè subito intervenire, per distruggere l'errore, e mettere un argine alle continue diserzioni.

La prima difficoltà che gli avversari opponevano alla pratica del battesimo era la sproporzione tra la semplicità dei mezzi e la grandezza degli effetti. — Com'è possibile — dicevano — che da un poco d'acqua provengano risultati così prodigiosi? — Proprio così! — rispondeva Tertulliano — La semplicità dei mezzi è una prova della potenza divina. Dio ha scelto quel ch'era insensato per il mondo, al fine di confondere la saggezza degli uomini: quel ch'è impossibile agli uomini, è facile a Dio (2).

Del resto la purificazione per mezzo dell'acqua non è un'invenzione del Cristianesimo, ma un rito già in uso da lungo tempo nei culti di Iside e di Mitra, nei giuochi Apollinari e nelle feste d'Eleusi, con la sola differenza che presso i pagani alla cerimonia presiede il diavolo, mentre, nel battesimo cristiano, chi presiede è Dio.

L'uomo che, a causa del peccato originale, ha perduto lo Spirito Santo, cioè la grazia santificante, la ricupera per mezzo del battesimo. Quando s'invoca Dio, lo Spirito discende sull'acqua, la santifica, e le comunica la virtù di guarire e di purificare l'anima (3).

Non si deve però credere che l'acqua ci metta in pieno possesso dello Spirito, ma che solo ci prepara a riceverlo, purificandoci di tutte le colpe, mediante la fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Infatti, appena si esce dal fonte battesimale, ha luogo l'unzione col crisma benedetto — donde noi riceviamo il nome di Cristiani —, e quindi l'imposizione delle mani, accompagnata da preghiere e da benedizione, per attirare sopra di noi lo Spirito Santo. Allora lo Spirito, quello stesso che, sotto forma di colomba, discese su Gesù Cristo, dopo il suo battesimo, viene sul nostro corpo, già purificato e benedetto, e riposa sulle acque, come se vi riconosca l'antica sede, e ci apporta la pace di Dio (4). La necessità dell'iniziazione cristiana si trova figurata in molti miracoli del Vecchio e del Nuovo Testamento (5).

(1) *De baptismo*, 1.
(2) *De baptismo*, 2.
(3) *De baptismo*, 3-5.
(4) *De baptismo*, 6-8.
(5) *De baptismo*, 9-10.

Gli eretici, è vero, allo scopo di far credere che la Scrittura cade in contradizione con sè stessa, sollevano insidiosamente una quantità di dubbi e di questioni, osservando che Cristo non battezzava, e che gli Apostoli, eccezion fatta per S. Paolo, non sono stati battezzati, e adducendo le parole di S. Paolo: « Cristo non mi ha mandato a battezzare (I *Cor.*, 1, 17) » (1). Ma sono sciocche obbiezioni, che a Tertulliano è facile confutare con l'aiuto di numerose testimonianze e di buone argomentazioni.

Quanto alle regole disciplinari relative all'iniziazione, Tertulliano non ammette che un solo battesimo, e considera come non valido quello conferito dagli eretici, rimandando, chi voglia in questa materia saperne di più, ad uno dei suoi precedenti trattati, composto in greco (2). Il diritto di somministrare il battesimo appartiene, per massima, al sommo sacerdote, che è il vescovo; può tuttavia quel Sacramento venir somministrato, col permesso del vescovo, da un presbitero o da un diacono, e, in casi urgenti, anche da un laico. Ma dalle donne no, assolutamente. E, se le donne non si rassegnano a questa regola, bisogna ripeter loro le parole dell'Apostolo: « Stiano zitte, e interroghino a casa i loro mariti (I *Cor.*, 14, 34-35) » (3).

Il battesimo inoltre, perchè l'uomo sia in grado di comprendere tutta l'importanza dell'atto che compie, dev'essere conferito in età matura, preferibilmente nell'occasione delle feste di Pasqua o della Pentecoste, e preceduto da un periodo di preghiere e di digiuno (4).

Il trattato, interessantissimo per la conoscenza della liturgia battesimale al principio del III secolo, si rivela, anche nei più piccoli particolari, come l'opera d'uno spirito pieno di forza e d'originalità. L'autore non si contenta di esporre il suo dogma con precisione teologica, ma adorna l'aridezza della teologia con i fiori dell'eloquenza, aggiunge all'autorità della scienza il prestigio dell'arte; vuole e sa, insomma, come tutti i grandi scrittori, dare alla verità una veste, che sia degna di lei.

Il *De oratione*, che ha la forma di un'allocuzione ai catecumeni (5), sembra composto, così crede il Monceaux (6), per la

(1) *De bapt.*, 11-14.
(2) *De bapt.*, 15.
(3) *De bapt.*, 17.
(4) *De bapt.*, 18-20.
(5) *De orat.*, 1 : *Consideremus itaque, benedicti, caelestem eius sophiam* etc.
(6) Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, 371.

cerimonia d'iniziazione dei catecumeni al *Pater*, o almeno ispirato dal ricordo di quella cerimonia, durante la quale, dopo una breve esortazione, il sacerdote recitava in tono solenne l'orazione domenicale, fermandosi a commentarne ogni frase, e di tutto poi raccoglieva le conclusioni in un piccolo discorso finale.

Tertulliano comincia con l'affermare che, essendo la preghiera una viva e pratica espressione delle dottrine religiose, traducentisi tutte intere in una fervida elevazione dell'anima verso la divinità, era naturale che Gesù, il fondatore di una religione nuova, insegnasse anche una nuova formula di preghiera.

E poichè la grazia nuova di Dio ha spiritualizzato tutto ciò che era carnale, passando l'Evangelo, come una spugna, su tutta l'antichità, l'Evangelo, in cui Gesù ha dimostrato ch'Egli è insieme Spirito di Dio, Parola di Dio, Ragione di Dio, così l'orazione stabilita da Gesù si compone di questi tre elementi: la parola che la esprime, lo spirito che ne costituisce la potenza, e la ragione che l'accoglie.

Dopo aver detto che il Nuovo Testamento doveva trovare la sua espressione liturgica in una nuova forma di preghiera, Tertulliano passa a commentare il *Pater*, ch'egli chiama « il compendio di tutto l'Evangelo », perchè abbraccia non solo i doveri propri della preghiera, che sono l'adorazione di Dio e l'implorazione degli uomini, ma anche quasi tutto l'insegnamento del Signore, e tutte le regole della disciplina (1).

Segue il commento metodico e particolareggiato dell'orazione domenicale; dopo di che si conclude che il *Pater*, come preghiera rivelata da Dio, animata dal suo Spirito, nel momento in cui usciva dalla sua bocca, e dotata del privilegio di salire al cielo, per toccare il cuore del Padre con le parole del Figlio, deve rimanere la preghiera fondamentale per tutti i Cristiani (2).

Nella seconda parte dell'opuscolo, Tertulliano, dopo aver provato che il *Pater* traduce in realtà l'ideale della preghiera, essendo a un tempo un riassunto del Cristianesimo e la migliore espressione dei bisogni tanto corporei quanto spirituali dell'uomo, dà una specie di rituale della preghiera, ossia enumera le disposizioni d'animo, con cui ciascun fedele deve accingersi al compimento di questo atto.

È l'osservanza dei precetti — dice Tertulliano — che apre le vie del cielo alla preghiera. La purità del cuore, la serenità dello

(1) *De orat.*, 1.
(2) *De orat.*, 2-10.

spirito, l'allegrezza dell'anima inebriata di pace e d'amore, sono le migliori condizioni, per ottenere di essere esauditi da Dio. Quanto alle condizioni esteriori dell'orante, l'autore desidera un atteggiamento modesto della persona, un tono di voce moderato: in una parola, la mancanza di qualsiasi affettazione; e ride dei Cristiani, i quali si mantengono fedeli a vane pratiche superstiziose, come quelle di lavarsi le mani, prima della preghiera; di togliersi il mantello; di sedersi, dopo aver pregato, e di alzare le braccia in alto (1).

Non risparmia neppure coloro che si astengono dal bacio di pace nei giorni di stazione, e che nei giorni di digiuno, per timore di romperlo, si astengono finanche dalla comunione (2). Il vero Cristiano deve rigettare codeste pratiche superstiziose, nate da vanagloria e da ambizione. Ciò che importa a Dio è la purità della coscienza, la carità, l'umiltà, la modestia degli atti (3).

La preghiera dev'essere la principale occupazione del Cristiano. Si deve pregare in ogni tempo e in ogni luogo, cinque volte al giorno, nelle ore stabilite, e prima di fare il bagno o di prendere il cibo, soli o in compagnia dei fratelli che vengono a visitarci (4).

Dio nulla rifiuta alla preghiera, fatta con spirito di verità. La preghiera arma di pazienza coloro che soffrono, allontana la collera di Dio, veglia sulla salvezza dei nemici, leva una voce supplichevole per i persecutori. Qual meraviglia, che abbia l'efficacia di chiamar giù dal cielo le acque della grazia, se ha saputo farne discendere la folgore?

La preghiera, essa sola, trionfa di Dio. Il Cristo, che le ha comunicato ogni potenza di bene, sapeva che la preghiera non avrebbe mai operato il male. Richiama le anime dei defunti dal cammino della morte, fortifica i deboli, guarisce gli ammalati, libera gl'indemoniati, spalanca le porte della prigione, rompe le catene degli innocenti, cancella i peccati, respinge le tentazioni, spegne le persecuzioni, consola i timidi, rallegra i forti, guida il viaggiatore, placa i flutti, atterrisce i malfattori, nutre i poveri, conduce i ricchi, rialza i caduti, sostiene i barcollanti. La preghiera è il baluardo della fede, è l'arma nostra contro l'avversario che ci spia da tutte le parti. Procuriamo dunque di non esser

(1) *De orat.*, 11-17.
(2) *De orat.*, 18-19.
(3) *De orat.*, 11-12, 15, 17.
(4) *De orat.*, 20-27.

mai privi delle nostre armi: rimaniamo saldi, ciascuno al suo posto, durante il giorno, e vegliamo la notte. Sotto questa celeste armatura noi dobbiamo custodire la bandiera del nostro sovrano, tenendo sempre teso l'orecchio allo squillo dell'angelica tromba. Anche gli angeli pregano, ed ogni creatura associa la sua alla preghiera di quelli. Animali domestici e bestie feroci, tutti pregano a loro modo, e flettono le ginocchia. Quando escono dalla stalla o dalla caverna, se ne stanno forse in silenzio, al cospetto del cielo? No; ma il suono della loro voce tradisce il soffio che li anima. L'uccello, al destarsi, volgesi al cielo, distende le ali in forma di croce, e pronunzia una certa qual cosa che rassomiglia ad una preghiera. Che più? Dio stesso ha pregato: a Lui onore e potenza nei secoli dei secoli! (1).

Questo magnifico elogio è degno coronamento del trattato sull'orazione domenicale. Mai un uomo ha saputo con tanta forza di poesia, con tanta armoniosa varietà di immagini e di accenti associare l'atto religioso della preghiera umana all'immenso, canoro concerto, in cui ogni essere dà il contributo della sua voce, a glorificazione di Dio, delle sue leggi, della sua eterna grandezza e potenza.

Come il *De oratione*, anche il *De poenitentia* si compone di due parti, di cui la prima (capp. 1-6) è indirizzata ai catecumeni. Tertulliano si studia anzitutto di precisare l'idea della penitenza, ch'egli definisce una passione dell'animo cagionata dal pentimento di un'azione precedente. Essa è fondata sulla ragione, tant'è vero che anche i pagani ne hanno un'idea confusa (2); ed è di diritto naturale, perchè Dio l'ha ordinata in ogni tempo e in ogni luogo, come attestano numerosi esempi tolti dalla Sacra Scrittura (3).

La coscienza che ha il peccatore della propria colpa, il dolore che ne sente dinanzi a Dio, il proposito che concepisce di non offenderlo più con la sua condotta, e un complesso di atti esteriori che manifestano il cambiamento avvenuto nell'interno dello spirito, sono gli elementi costitutivi della penitenza.

Determinato così il concetto della penitenza, come virtù necessaria per riconciliare l'uomo con Dio in tutte le possibili condizioni, Tertulliano passa a determinare la nozione del peccato,

(1) *De orat.*, 28-29.
(2) *De poenit.*, 1.
(3) *De poenit.*, 2.

e con molta sagacia osserva che, data l'unione, nella persona umana, del corpo e dell'anima, a ciascuna di queste due sostanze sono ugualmente imputabili le nostre azioni: in altri termini, l'unità della persona umana implica la solidarietà del corpo e dell'anima tanto nel bene, quanto nel male. Vi sono quindi peccati carnali e peccati spirituali, peccati di fatto e peccati di volontà, perchè molte volte il non aver vinto l'ostacolo, che si oppone al raggiungimento di un desiderio, non impedisce che l'uomo compia, per quanto è in lui, il male che s'era proposto. La volontà, insomma, è la fonte dell'attività morale, *voluntas facti origo*, e per conseguenza Dio, che penetra con lo sguardo nel fondo dell'anima nostra, giudica il peccato nel suo principio (1).

Ma Dio ha promesso il perdono a chi si pente con sincerità di convinzione e fa penitenza del suo peccato; la penitenza è dunque la vita, perchè Dio la preferisce alla morte. I catecumeni si affrettino pertanto a far penitenza, prima di ricevere il battesimo, perchè, senza voler diminuire il valore del bagno di vita, è pur certo che Dio non accorda il perdono, se non a chi se ne sia reso degno per mezzo della penitenza. Molti catecumeni invece, facendosi un'idea errata delle virtù del battesimo, rimandano di giorno in giorno la loro iniziazione, allo scopo di dispensarsi dagli obblighi che ne risultano, e poter vivere più a lungo, nel modo che a loro piace, sicuri che poi l'acqua del fonte battesimale laverà in un momento tutte le loro colpe. Poveri illusi! Essi non sanno che Dio esaminerà la profondità del loro pentimento, come il mercante esamina le monete che riceve dalle mani del compratore (2).

Fin qui Tertulliano ha parlato della penitenza che precede il battesimo come preparazione alla rinascita spirituale; ora passa alla seconda parte della disciplina penitenziale, cioè quella concernente i fedeli, a cui il sacramento della rigenerazione ha già spalancate le porte della Chiesa. Appena il Cristiano ha ricevuto il battesimo, il diavolo, vedendo che la preda gli sfugge, raddoppia gli assalti, tende con instancabile accanimento la fitta rete delle sue insidie, delle sue tentazioni, per indurre la vittima a nuovamente peccare, talchè una furiosa lotta s'ingaggia tra il servo di Cristo e lo spirito del male.

Il Cristiano purtroppo riesce talvolta inferiore nella lotta. Tut-

(1) *De poenit.*, 3.
(2) *De poenit.*, 4-6.

tavia non deve sgomentarsi. Per una volta ancora Dio concede il perdono a chi si mostri veramente pentito, e faccia lunga espiazione della propria colpa. Non che la clemenza divina autorizzi il Cristiano a rientrare nella via del peccato, dopo che ha ricevuto il battesimo, ma, dopo aver chiuso la porta del perdono col togliere all'uomo la facoltà d'un secondo battesimo, gli riapre uno spiraglio nella seconda penitenza (1).

Ma questa volta la contrizione del cuore e la confessione fatta a Dio nel segreto della coscienza, non bastano più ad ottenere il perdono. Occorre un atto esteriore, cioè l'exomologesi, disciplina che ha per fine di umiliare il peccatore, imponendogli una condotta che attiri su di lui la misericordia divina, regolando il suo modo di vestire e di nutrirsi, obbligandolo a giacere nel sacco e nella cenere, a coprire il suo corpo di polvere, a immergere la sua anima nel dolore, a convertire in mezzi di penitenza tutto ciò che ha potuto essere uno strumento di peccato. Egli deve mangiare e bere solo quanto è necessario al sostentamento della vita; deve digiunare, nutrirsi di preghiere, gemere, piangere, implorar Dio notte e giorno, gettarsi ai piedi dei sacerdoti, inginocchiarsi davanti ai servi del Signore, pregare tutti i fratelli, affinchè intercedano per lui presso Dio.

Ecco in che consiste l'exomologesi, la quale ha per iscopo di sostituire all'indignazione divina la clemenza, e di evitare, mediante le afflizioni di questa vita, i supplizi eterni (2).

Ma, com'è facile comprendere, questa severissima disciplina penitenziale spaventava molte anime deboli, contro cui Tertulliano lancia le pungenti saette della più amara ironia. Voi — egli dice — differite di giorno in giorno la penitenza, perchè siete più docili alla voce della vergogna che a quella della salvezza, simili a certi ammalati che arrossiscono di mostrare ai medici le loro piaghe. Bella scusa, in verità, la vergogna! Tu hai peccato a fronte alta, e adesso ti rifiuti di curvar la fronte, per implorare il perdono. Certo il timore sarebbe giustificato, se qualcuno si giovasse della tua confessione, per burlarsi di te, come fa il mondo, che si compiace sempre di calpestare i caduti. Ma nulla di tutto ciò accade in mezzo ai tuoi fratelli che hanno comune con te un solo Padre, comuni la speranza e il timore, la gioia e il dolore: essi, invece d'insultare alla tua debolezza, parteciperanno alle

(1) *De poenit.*, 7-8.
(2) *De poenit.*, 9.

tue sofferenze, e con le loro preghiere ti aiuteranno ad ottenere l'agognato perdono (1).

Ci sono però di quelli che, oltre la vergogna, temono anche la mortificazione del corpo. — Come? — dicono — dobbiamo rinunziare a tutte le comodità della vita, e dimagrare a forza di digiuni? — O e allora — soggiunge Tertulliano — volete forse piangere i vostri peccati sotto la porpora di Tiro? Ebbene, sì, impomatatèvi, impiastricciatevi il volto di belletto, pettinate con cura i vostri capelli, fornite la vostra mensa di cibi rari, bevete vini prelibati. E se qualcuno vi domanderà la ragione di tanto lusso, rispondete: « Ho peccato contro Dio, e corro il rischio di perire per l'eternità; ora tremo, mi macero, mi torturo, per placare la collera divina! » Del resto, quel che importa non è di sapere se la penitenza è dura o no, ma di sceglierla come l'unico mezzo che possa salvarci dalle pene dell'inferno (2).

Allo stesso periodo di tempo, in cui furono scritti gli opuscoli dianzi esaminati, appartiene anche il *De patientia*, che Tertulliano sembra aver composto non tanto per i catecumeni, quanto per sè medesimo. Egli infatti sapeva benissimo come nessuna delle virtù, di cui l'uomo è capace, fosse meno della pazienza conciliabile con il suo carattere ardente ed impulsivo. Di qui il notissimo esordio, nel quale lo scrittore africano, con accenti d'umiltà sincera, che ci trasportano ai primi anni della sua carriera sacerdotale, quando nulla ancora gli turbava la serenità della fede, sente il bisogno di scusarsi dell'audacia con cui si fa innanzi a raccomandare agli altri la pratica d'una virtù, ch'egli deve riconoscere di non aver mai posseduta.

« Lo confesso — comincia a dire — davanti al Signore mio Dio, che con molta temerità, se non piuttosto sfacciataggine, mi avventuro a scrivere un trattato sulla pazienza, mentre io stesso non sono capace di praticarla, essendo un uomo sprovvisto di qualsiasi bene! Bisognerebbe infatti che chi intraprende la dimostrazione e l'elogio di una virtù, facesse vedere come sia egli stesso il primo a praticarla, e rendesse stabili i suoi ammaestramenti con l'autorità della propria vita, evitando così di dover arrossire, allorchè le parole vengono a trovarsi in contradizione con i fatti. Piaccia a Dio che questa confusione ridondi a mio vantaggio, e che la vergogna da me provata nel vedere come io

(1) *De poenit.*, 10.
(2) *De poenit.*, 11-12.

stesso non osservo ciò che invece consiglio agli altri, m'insegni a far di meglio. Senonchè ci sono alcuni beni, come anche alcuni mali, la cui grandezza supera di tanto le nostre forze che noi non potremmo nè acquistare gli uni nè sopportare gli altri, senza l'operazione della grazia, senza il soccorso dell'ispirazione divina. Infatti il sommo bene risiede in Dio, e nessuno, se non chi lo possiede, può dispensarlo a chiunque gli piaccia. Sarà quindi per me come un sollievo l'intrattenermi a discorrere di un bene, di cui non mi è concesso di godere: come gli ammalati, i quali, finchè ne son privi, non si saziano mai di parlare della salute e dei suoi vantaggi. E anch'io, meschinello, sempre infermo della febbre dell'impazienza, son costretto a chiedere, sospirando, supplicando, invocando, la sanità della pazienza, che non posseggo, specialmente quando considero, nella coscienza della mia debolezza, che nessuno potrà mai, senza l'aiuto della pazienza, conseguire la buona salute, che consiste nella fede e nella dottrina del Signore » (1).

Dopo questa specie di preambolo, Tertulliano passa alla trattazione dell'argomento. La pazienza è indispensabile al Cristiano. Di questa virtù Dio e Gesù Cristo hanno dato e danno ogni giorno splendidi esempi, mediante la mansuetudine con cui sopportano le iniquità degli uomini (2).

La pazienza nel concetto del moralista africano s'identifica con la sottomissione alla volontà divina; l'impazienza, invece, con la ribellione alle prescrizioni della legge.

L'impazienza dunque ha per padre il diavolo, ed è la fonte di tutti i peccati, non essendo altro il male che l'*impazienza* del bene (3).

Rinunzia solenne agli allettamenti della terra, per averne in premio la beatitudine celeste; perdono delle offese; moderazione nel dolore procuratoci dalla morte dei nostri cari; avversione ad ogni proposito di vendetta; oblio delle ingiurie; pratica della carità in tutte le sue forme; rassegnazione nel sopportare le sofferenze corporee: ecco altrettante particolari applicazioni della virtù morale, di cui Tertulliano ha preso a scrivere l'elogio (4).

La vera pazienza, la pazienza dei Cristiani, ha il merito di riportar tutto a Dio, ed in Lui solo cerca il suo ideale, la sua grandezza, la sua bellezza, la forza che l'ispira e la sorregge.

(1) *De patient.*, 1.
(2) *De patient.*, 2-4.
(3) *De patient.*, 6.
(4) *De patient.*, 7-11.

La pazienza è inseparabile dalla fede, ed è virtù esclusivamente cristiana: i pagani non la conoscono e non la praticano; essa sola rende possibile il culto della carità e delle altre virtù. Senza di lei non si possono sopportare i patimenti corporei; senza di lei nessuno può meritare il martirio (1).

« Iddio è così buon depositario, che se tu depositerai presso di Lui le ingiurie che ti sono arrecate, Egli ne farà la vendetta; se depositerai il danno, Egli ti risarcirà; se il dolore, Egli lo medicherà; se la morte, Egli ti risusciterà. Gran privilegio della pazienza avere Dio per debitore! E giustamente. Essa infatti osserva tutti i suoi precetti, e interviene in tutti i suoi comandamenti. La pazienza fortifica la fede, governa la pace, sostiene la carità, istruisce l'umiltà, dispone alla penitenza, suggella la confessione, raffrena la carne, conserva lo spirito, modera la lingua, trattiene la mano, soggioga le tentazioni, respinge gli scandali, consuma il martirio, consola il povero, ispira la temperanza al ricco, non abbatte il debole, non indebolisce il forte, è fonte di piacere al fedele, seduce il pagano, concilia allo schiavo la benevolenza del padrone e al padrone quella di Dio.

La pazienza adorna la donna e nobilita l'uomo; è amata nei fanciulli, è lodata nei giovani, è ammirata nei vecchi: è bella in ogni sesso e in ogni età » (2).

Come si vede, in questo elogio della pazienza Tertulliano spiega tutti gli artificî della sua arte retorica. Nella foga del dire, la virtù cristiana davanti agli occhi della sua mente va prendendo a poco a poco forma e contorni di creatura divina, sì che alla fine del capitolo essa ci viene descritta come alunna di Dio, seduta in candido ammanto al suo fianco, sopra un trono, ornata di tutte le grazie e di tutti i doni, pura, silenziosa, innocente, serena (3).

I due libri *De cultu feminarum* non costituiscono un tutto organico, per modo che il secondo sia una logica continuazione del primo, ma sono affatto indipendenti l'uno dall'altro. Il primo libro, che solo nel *codex Agobardinus* è conservato col titolo *De cultu feminarum*, mentre negli altri manoscritti s'intitola *De habitu muliebri*, è rimasto incompiuto. Evidentemente l'autore, non soddisfatto di questa prima redazione, ne ha tentata un'altra, rappre-

(1) *De patient.*, 12-14.
(2) *De patient.*, 15.
(3) *De patient.*, 15-16.

sentata dal secondo libro, rielaborando la stessa materia in conformità di un disegno che meglio rispondesse al fine artistico e morale, per cui egli scriveva.

In ogni modo, i due trattati, poichè appartengono al medesimo tempo, e si propongono ugualmente il fine di combattere la perniciosa industria degli abbigliamenti muliebri, gravissima colpa per una donna cristiana, non devono essere considerati separatamente nell'analisi che ne intraprenderemo.

Le donne della comunità di Cartagine, a quanto pare, nel contatto giornaliero con una società, in cui le raffinatezze del lusso e dei piaceri mondani non conoscevano limiti, si andavano a poco a poco allontanando dalla perfezione ideale della vita cristiana: si ornavano con ricercatezza, s'impomatavano, si coprivano di ori e di gemme.

Ma ognun vede che codesta tendenza non era davvero fatta per essere accolta benevolmente dal rigido presbitero cartaginese. Epperò, giudicando che una severa parola di rimprovero sarebbe giunta in tempo a trattenere le donne cristiane nel momento in cui esse stavano per scendere il pendio della dissolutezza e della perdizione, Tertulliano prese la penna e scrisse un trattato, in cui non a torto è stato detto da alcuni che egli sembra aver voluto superare sè stesso, tanta è la vigoria del sarcasmo nella satira dei costumi, lo splendore delle immagini nella dipintura della realtà, e la passione oratoria, che, non disgiunta da una grande originalità di concezione, pulsa e ferve in quelle calde pagine, come sangue vivo. Il primo libro tratta particolarmente del lusso delle vesti e degli ornamenti donneschi (*cultus*, cioè oro, argento, e gemme); l'altro, dell'uso dei cosmetici e dei mille artificî dell'abbigliamento (*ornatus;* cfr. I, 4).

L'autore comincia col ricordare alla donna che, dal tempo della caduta di Eva, su di lei pesa la legge del sacrifizio e della tribolazione. Se di ciò si ricordasse ogni donna cristiana, alle vane frivolezze della vita preferirebbe le squallide vesti della penitenza, per cancellare in tal modo il triste retaggio di Eva, l'ignominia del proprio delitto e l'odiosità di aver mandato in rovina l'intero genere umano.

Se al principio del mondo — esclama l'eloquente scrittore con veemenza mista ad ironia — i Milesii avessero tosate le pecore, e gli Sciti avessero filata la lana dei loro alberi, e i Tirî l'avessero tinta con la loro porpora, e i Frigi avessero fatti i loro ricami, e i Babilonesi tessute le loro tele; se in quel tempo si fossero viste biancheggiare le perle e brillare le gemme, e la cupidigia

avesse strappato l'oro alle viscere della terra, e fosse stato lecito allo specchio di mentire, credete voi che Eva, scacciata dal Paradiso, e già morta, si sarebbe fatta allettare da tutte codeste delizie? No, certamente. Ebbene, neppur voi dovete desiderarle e conoscerle, se volete rivivere. Esse non sono che il bagaglio d'una donna condannata e già morta; non sono che la pompa del suo convoglio funebre (I, 1).

Si devono fuggire, come infetti d'idolatria, tutti gli artifizi che servono a soddisfare la vanità delle donne. La civetteria e tutti i pericoli che minacciano la fede, sono di provenienza diabolica. Secondo il libro di Henoch, agli angeli ribelli, precipitati dal cielo in terra, ed entrati in commercio illecito con le figlie degli uomini, si deve l'invenzione di quante arti forniscono al lusso materia ed alimento. Furono essi ad escogitare gli strumenti propri della vanità muliebre; le pietre scintillanti, di cui sono tempestati i monili; i cerchi d'oro, di cui le donne si cingono le braccia; le materie coloranti, con cui si tingono le lane, e finanche quella polvere nera, che serve ad impiastricciare le ciglia (I, 2-3).

Ma, anche ammesso che l'invenzione di queste arti non debba essere attribuita agli angeli ribelli, non rimane perciò meno salda e vera l'affermazione, che gli oggetti e gli artifizi, qualunque essi siano, usati ad ornamento del corpo, sono da condannarsi come contrari all'umiltà ed alla castità. E poi bisogna anche un po' ragionare. Che cos'è, in fin dei conti, quest'oro e quest'argento, che forma la delizia della moltitudine ignorante ed ambiziosa? Un metallo, come tutti gli altri, estratto anch'esso dalle viscere della terra, e a forza di fatiche e di stenti ripulito e lavorato. Inferiori al ferro ed al bronzo, perchè di nessuna utilità agli usi pratici della vita, l'oro e l'argento non hanno altro pregio che quello puramente convenzionale della rarità e dell'esserci venuti da paesi forestieri. E le perle che altro sono se non un'escrescenza della conchiglia (*conchae verruca* I, 6)? a quale uso potrebbero venire adibite? forse a fondamento d'un edificio? alla costruzione di un muro e di un tetto? o non sono buone ad altro che a edificare l'ammirazione delle donne? (I, 4-7).

Con lo stesso tono satirico e la stessa stringente precisione dialettica Tertulliano, dopo aver inveito contro i colori artificiali, anch'essi maledette invenzioni del diavolo, perchè non conformi all'ordine di Dio, creatore dell'universo, biasima acerbamente, ripetendo le stesse argomentazioni di Seneca e degli altri filosofi, il lusso smodato, che, frutto di concupiscenza e di ambizione, turba la pace degli uomini e porta la miseria nelle famiglie. Ma qui il

libro s'interrompe, prima che l'autore sia pervenuto a svolgere in modo esauriente la materia della sua trattazione.

Il secondo libro si apre con una invocazione alle donne cristiane, che Tertulliano chiama *ancillae Dei vivi, conservae et sorores meae*. Queste donne devono persuadersi che, se l'autore rivolge ad esse un sermone, lo fa per lo scopo esclusivo della loro salvezza, per richiamarle all'osservanza della pudicizia. Il nostro corpo è il tempio di Dio: lo Spirito Santo vi è disceso, e lo ha consacrato, e la pudicizia ne è custode e sacerdotessa.

Nulla di profano e d'immondo contamini la purezza di questo luogo sacro. Si guardino le Cristiane dall'imitare i perversi costumi delle donne che sono ancora fuori della legge di Dio, e si dipingono e si lisciano e si fan belle, per mostrarsi agli uomini, e destare in essi ammirazione e desiderio (II, 1).

Le donne cristiane, ch'è quanto dire le donne perfettamente oneste, non solo devono non desiderare, ma anche detestare d'esser desiderate, perchè il desiderio di piacere agli altri per le bellezze del corpo è un primo passo verso la disonestà, e in pari tempo un indizio d'animo guasto e corrotto (II, 2-3).

Entrato in quest'ordine di considerazioni, Tertulliano eleva il tono della voce, ed imprime alla sua eloquenza un movimento più concitato e una più ardente passione. Una donna cristiana, egli dice, non deve curarsi di piacere ad altri che a suo marito; e tanto più essa piacerà a suo marito, quanto più penserà di non dover piacere a nessun altro.

Una donna non può apparir brutta agli occhi del marito, dal momento che questi la scelse a sua compagna, perchè fisicamente o moralmente bella. Nè si creda che una donna, la quale si astenga dall'abbigliarsi, debba necessariamente incorrere nell'odio e nell'avversione di colui che la tolse in matrimonio.

Ogni marito vuol trovare l'onestà nella propria moglie. Ora se egli è cristiano, non ricercherà sicuramente la bellezza del corpo, perchè noi non ci lasciamo sedurre da quei vantaggi che i pagani sogliono considerare come beni; se invece non è cristiano, avrà in sospetto la vostra bellezza, non foss'altro, per la cattiva opinione in che son tenuti dai pagani i seguaci di Cristo. Per chi dunque tu curi la tua bellezza, una volta che il fedele non la ricerca, e l'infedele non la reputa innocente? (II, 4).

Ma Tertulliano, così dicendo, non vuol mica coprire del suo disprezzo i doni naturali, prodigati alle umane creature dalla infinita bontà di Dio, nè confondere la semplicità con la trascuratàggine, bensì riprendere la mania di quanti si pongono a cor-

reggere con soverchia industria l'opera della natura, sì da guastarla, invece di abbellirla.

« Io non pretendo affatto — esclama a questo punto il moralista africano — di imporvi costumi rozzi e da bestie, nè consigliarvi a vivere nello squallore e nella sudiceria, ma insegnarvi una moderata e regolata e giusta forma di governare il vostro corpo. Non bisogna oltrepassare i limiti di ciò che è semplice, decente, accetto al Signore. Peccano contro di Lui quelle donne, che spalmano d'impiastri la pelle, macchiano di rossetto le guance, si tingono di nerofumo le ciglia. Evidentemente il lavoro della mano divina non soddisfa del tutto il loro gusto; evidentemente costoro accusano e condannano Dio nell'opera sua stessa. Quell'emendare e quell'aggiungere non è infatti un'espressione di biasimo? e da chi propriamente apprendono queste modificazioni, queste aggiunte? Dal diavolo, il nemico di Dio. Poichè chi mai insegnerebbe il segreto di trasformare il corpo, se non quello che con la malizia seppe trasfigurare lo spirito dell'uomo?...

Ciò che nasce, è opera di Dio: dunque ciò che è finzione, è artifizio del diavolo...

Io vedo certe donne dare ai capelli il color dello zafferano. Piene di vergogna per il proprio paese, vorrebbero esser nate in Germania, oppure nella Gallia, e cambiano per conseguenza il colore ai loro capelli. Sinistro augurio quel capo tutto rosso come il fuoco! Reputano bello ciò che imbrattano... Ecco, dicono, come i capelli, di bianchi o di neri, che erano, sono divenuti biondi e più belli sotto le nostre mani! D'altra parte, alcune si sforzano di mutarli di bianchi in neri, per la vergogna di parer vecchie. Oh la grande sfacciataggine! Si arrossisce di un'età che per l'addietro è stata tanto desiderata, e si fa a gara per rubar gli anni; si sospira la giovinezza, che è l'età in cui si pecca; si cerca di sfuggire all'occasione che ci offre il modo di condurre una vita più seria ed austera.

Ah lontana dalle figlie della sapienza una simile follia! Quanto più si tenta di nascondere la vecchiaia, tanto più la vecchiaia accusa sè stessa... » (II, 5-6).

In tali eloquenti invettive Tertulliano si mostra dominato da un vivo ed intenso sentimento della grandezza e della bellezza morale. Per la sua anima profondamente cristiana, le cure dell'abbigliamento della persona sono preoccupazioni puerili e volgari, che tolgono all'uomo con la chiara visione dei suoi veri destini la forza e la volontà di raggiungerli.

Non v'è nulla di più gustoso che quella pagina in cui lo scrittore, con un'inquieta vicenda d'indignazione e di sottile ironia, si sofferma a descrivere le varie, fantastiche, monumentali acconciature, imposte dalla moda alle donne.

« Ma ditemi — egli esclama — che giova per la vostra salvezza tutta codesta fatica, spesa nell'adornarvi la testa? Neppur un momento di riposo voi concedete ai vostri capelli: ora li annodate, ora li sciogliete, ora li tenete dritti, ora li schiacciate. Alcune amano di inanellarli, altre di lasciarli liberi e svolazzanti con affettata semplicità.

Vi piantate sulla testa non so qual macchina di capelli, ora costruita a modo di parrucca, in cui la testa rimane imprigionata, come in un fodero o in un coperchio, ora ridotta tutta indietro a pesare sul vostro collo... Se non avete vergogna dell'enormità di questi ornamenti, vergognatevi almeno della sudiceria: non collocate sopra una testa santa e cristiana le spoglie di un'altra testa, forse immonda, forse colpevole e destinata all'inferno! Via da una fronte libera l'umiliante servitù di siffatte acconciature! Invano vi affaticate di mostrarvi adorne, invano mettete in opera tanti industriosi parrucchieri: Dio prescrive che voi siate velate, perchè vuole, io credo, che la testa di alcune di voi non sia veduta da nessuno. Ed oh! se avverrà che, nel giorno del trionfo dei Cristiani, io, miserabile, alzi, anche sotto i vostri piedi, la fronte, vedrò allora se voi risorgerete con tutta la biacca e il rossetto e lo zafferano, e con tutta codesta ambiziosa acconciatura del capo; vedrò allora se così dipinte gli angeli vi solleveranno sulle nubi, nell'aria, per muovere incontro a Cristo! » (II, 7) (1).

Tertulliano non risparmia neppure gli uomini. Anch'essi, per un'ingenita inclinazione di piacere alle donne, non diversa da quella per cui le donne cercano di piacere agli uomini, si radono i peli, si tingono i capelli, si guardano ad ogni istante nello specchio, si lisciano e s'imbellettano, come impudiche femminucce (II, 8). A queste sciocche invenzioni, atte a solleticare la vanità, Tertulliano oppone l'ideale, da lui vagheggiato, della donna cristiana. La donna dev'essere riconosciuta cristiana, alla foggia del vestire ed al contegno della persona (II, 10); la semplicità delle vesti deve corrispondere all'intima purezza del cuore. La donna illuminata dalla fede è libera dalle esigenze, alle quali sono invece legate le altre donne pagane: non deve, come queste, fre-

(1) Vedi U. Moricca, *Degli ornamenti delle donne* (Tertulliano, *De cultu feminar.*, II, 1-7), in *Bilychnis*, giugno 1923, pag. 401 sgg.

quentare i templi degl'idoli, gli spettacoli, le feste, le conversazioni, dove si va per guardare ed essere guardati, per raccogliere l'ammirazione del pubblico, e per far commercio della propria onestà.

Essa non esce di casa, se non per visitare gli ammalati, per assistere al santo sacrificio, per ascoltare la parola di Dio. Ciascuno dei suoi esercizi è un'opera di santità e di modestia (II, 11-12). L'anima deve sempre trasparire dal corpo, che è l'immagine di Dio: « La pudicizia cristiana non si contenta d'essere soltanto, ma vuole anche apparir tale, qual è in effetto. La sua pienezza dev'esser tanta, che dall'anima si trasfonda nell'abito, e dall'interno ridondi nell'esterno... Io non so come una mano, avvezza ai braccialetti, avrà la forza di resistere al peso delle dure catene; non so come una gamba, avvezza a portar le giarrettiere, potrà resistere al dolore delle ritorte, da cui saranno stretti i suoi nervi; dubito che quel collo, sovraccarico di perle e di smeraldi, lasci libero un po' di posto ai colpi della spada. Dunque, o mie benedette, meditiamo cose più dure, e, se verranno, non le sentiremo; allontaniamo il pensiero da quelle cose che piacciono, e non le desidereremo. Teniamoci pronte ad ogni violenza, e non avremo da temere che ci sia tolto niente. Tutti i beni della terra sono altrettanti legami che incatenano le nostre belle speranze. Gettiamo via gli ornamenti terreni, se desideriamo di conseguire quelli del cielo. Non amate l'oro, da cui ebbe origine ogni delitto nel popolo d'Israele. Voi dovete odiare tutto quello che determinò la rovina dei nostri padri, e fu adorato da loro nel momento in cui essi abbandonavano Dio.

Ancor oggi l'oro è l'alimento del fuoco. In ogni tempo, del resto, ed oggi più che mai, non tra l'oro, ma tra il ferro passano la vita i Cristiani. Già si preparano le stole dei martiri, e gli angeli ce le porgono dall'alto dei cieli. Mostratevi dunque fregiate degli ornamenti dei profeti e degli apostoli; chiedete il vostro candore alla semplicità, e il vostro rossore alla castità; dipingete gli occhi con la verecondia, e la bocca col silenzio; inserite negli orecchi la parola di Dio e attaccate al collo il giogo di Cristo; piegate il capo al volere dei vostri mariti, e avrete in questi ornamenti un mezzo sufficiente per accrescere la vostra bellezza. Occupate le mani a filare la lana; non mettete mai il piede fuori di casa, e piacerete assai più che se foste tutte ricoperte d'oro. Vestitevi della seta della bontà, del bisso della santità, della porpora dell'onestà, e, così adorne, avrete Dio per amante » (II, 13).

Ecco una splendida figura ideale di donna veramente cristiana: è una matrona dell'epoca leggendaria della storia di Roma, ma irradiata dal lume della fede; una candida visione di creatura celeste, che, con la sua raggiante bellezza, corona in modo stupendo un trattato, dove Tertulliano seppe spiegare tutta la potenza del suo genio e della sua arte.

Anche quest'opera sembra appartenere al periodo cattolico della vita di Tertulliano.

In I, 8 si fa menzione del libro *De spectaculis* con le parole: *omnes istae profanae spectaculorum saecularium voluptates, sicut de illis suum volumen edidimus.*

Fu composta dopo il *De oratione* (cfr. *De orat.*, 20), nel periodo di tempo compreso fra gli anni 200 e 203.

Molti opuscoli del grande scrittore cartaginese sono dedicati al matrimonio cristiano, e specialmente alla questione delle seconde nozze.

Il primo in ordine cronologico, e il più interessante di tutti, è l'*Ad uxorem*. Non se ne conosce in modo preciso la data di composizione. Sembra però certo che Tertulliano, quando lo scrisse, non aveva ancora aderito alla rigida tesi montanistica, poichè l'opinione, da lui qui manifestata intorno alle seconde nozze, appare profondamente diversa da quella che vedremo propugnata più tardi in altri suoi trattati sul medesimo argomento.

I due libri, dunque, di cui l'opera è costituita, divisi ciascuno in otto capitoli, e composti a breve intervallo l'uno dall'altro, devono probabilmente assegnarsi al periodo di tempo che va dal 200 al 206.

Essi trattano due questioni distinte: l'una intorno alla vedovanza e alle seconde nozze, l'altra intorno all'interdizione del matrimonio con un pagano; e formano una specie di testamento spirituale indirizzato dall'autore a sua moglie.

Tale carattere risulta evidente fin dalle prime parole, con cui Tertulliano spiega in forma solenne alla propria consorte le ragioni, che lo hanno indotto ad occuparsi dei doveri delle vedove cristiane: « Ho stimato opportuno, o mia dilettissima compagna nel servizio del Signore, di mostrarti fin da ora quale debba essere la tua condotta, dopo la mia partenza da questo mondo, se sarò chiamato da Dio prima di te, e di affidare le mie istruzioni alla tua fede, affinchè tu abbia ad osservarle un giorno.

Infatti, quando si tratta degli affari della vita mondana, sogliamo non trascurar nulla di quanto provveda agli interessi di

ciascuno di noi. Orbene, se noi scriviamo testamenti per cose di simil genere, perchè con maggior ragione non dobbiamo preoccuparci della nostra posterità, per quel che concerne le cose divine e celesti, e lasciare anticipatamente, come sarebbe a dire per legato, i nostri avvertimenti e le nostre raccomandazioni su quanto si riferisce ai beni immortali e all'eredità dei cieli? Faccia Iddio, al quale sia onore, gloria, lode, dignità e potenza, ora e sempre, che tu possa godere di tutto intero questo legato dei miei ammonimenti e della mia fedeltà » (I, 1).

Dopo questo breve esordio, nel quale il tono solenne della preghiera si alterna con strana vicenda alle aride formule del diritto romano, l'autore entra senz'altro nel vivo della questione. E incomincia subito con l'esortare la moglie a non rimaritarsi, quand'egli sia morto, e a credere che tale desiderio a lui non viene dettato da un'impeto di rammarico o di gelosia, ma dall'unico pensiero del vantaggio morale che la sua donna certamente ricaverà dalla pratica della continenza. Egli si rivolge non solo alla moglie, ma indistintamente a tutte le vedove cristiane (I, 1).

Il matrimonio è senza dubbio un'istituzione divina: l'unione, purchè avvenga una volta sola, dell'uomo e della donna, è stata benedetta da Dio; Adamo fu il solo marito d'Eva, ed Eva la sola moglie di Adamo. Chè se la religione mosaica derogò per un pezzo da questa legge fondamentale, venne poi l'Evangelo a ristabilire la legge nella sua integrità primitiva (I, 2).

Gesù Cristo non ebbe parole di biasimo per il matrimonio; solo egli preferiva a questo la continenza, come un grado più alto di perfezione. E S. Paolo permetteva anch'egli alle vedove di rimaritarsi, ma non mancava d'aggiungere che sarebbe stato meglio astenersene (I, 3).

Due ragioni di solito spingono le donne a rimaritarsi: la concupiscenza carnale, e la concupiscenza dei beni terreni. Ambedue queste ragioni sono indegne d'una cristiana, che deve vivere nell'assidua contemplazione di Dio. E qui l'anima profondamente mistica del moralista cartaginese si esalta in una luminosa effusione di delicate immagini e di soavi affetti.

« Contro tutte le insinuazioni della carne — egli esclama — adduci l'esempio delle nostre sorelle, i cui nomi sono scritti nel libro del Signore, e che, rimaste prive dei loro mariti, sacrificano alla santità gli allettamenti della bellezza e della giovinezza. Esse preferiscono divenire le spose di Dio: per Dio son belle, per Dio son giovani; con Lui vivono, con Lui conversano; non se ne distaccano nè giorno nè notte; gli portano in dote le loro

preghiere, e ne ricevono in cambio, sempre che vogliano, i tesori della sua benevolenza.

In tal modo esse godono anticipatamente del dono eterno del Signore; spose di Dio sulla terra, sono già considerate come appartenenti alla famiglia degli angeli. Addestrandoti con gli esempi di codeste donne ad emularne la continenza, seppellirai con una passione spirituale la concupiscenza della carne, e cancellerai i desideri temporali e caduchi della bellezza e dell'età con il godimento di beni immortali (I, 4).

A giustificazione delle seconde nozze, si è soliti addurre come pretesto « l'amarissimo piacere di generar figliuoli ». Ma sta invece il fatto che non poche ragioni dovrebbero consigliare ai Cristiani di non desiderarne.

Come si può concepire il proposito di metter figli al mondo, oggi che il mondo è così pieno di nequizie e insanguinato dal flagello delle persecuzioni? Perchè voler figli, se, dopo averli generati, dobbiamo augurar loro la morte? (I, 5).

La vera condizione dei fedeli è il celibato. Quanti di costoro, dopo il battesimo, non sigillano con la castità la propria carne! Quanti, dopo il matrimonio, non rinunziano spontaneamente ad ogni rapporto coniugale, eunuchi volontari per il regno dei cieli!

Del resto, non fanno che seguire l'esempio di molte pagane consacrate al culto degl'idoli, come le Vestali e le sacerdotesse di Cerere Africana (I, 6). Una vedova dunque deve astenersi dalle seconde nozze; rimaritandosi, fa cosa contraria alla volontà di Dio.

Nessuno esce di questo mondo, senza il volere di Dio, perchè neppure una foglia senza la volontà divina cade dall'albero. Se il marito muore per volere di Dio, finisce anche per volere di Dio il matrimonio. Orbene, perchè la moglie dovrebbe rimettere in piedi quello, a cui Dio ha posto termine? (I, 7).

La vedova trovasi in una condizione privilegiata: essa è tanto più degna di rispetto, in confronto della vergine, quanto più si pensa agli sforzi dolorosi che le costa la pratica della continenza. L'opera di una vergine è molto più facile di quella di una vedova, perchè è molto più facile non appetire quel che non si conosce, e aborrire quel che non si è mai desiderato. La vergine si potrà reputare più felice; ma la vedova, più laboriosa: quella, perchè è stata sempre in possesso del bene; questa, perchè se lo è procurato a prezzo di tanti sacrifizi. La moglie di Tertulliano si volga dunque con tutte le forze del corpo e dell'animo a conseguire la virtù della continenza. Fugga la compagnia delle

donne pettegole, svagate, ubriacone, curiose: nessuna di esse sa parlare del bene che si trova nel non rimaritarsi, perchè il loro Dio, come dice l'Apostolo, è il ventre, e per conseguenza quel che ad esso è vicino. Pratichi conversazioni e discorsi degni di Dio; disprezzi le delizie mondane; sia buona, casta e pudica. Questi principî saranno per lei fonte non solo di felicità, ma anche di consolazione nella vedovanza, perchè, mettendoli in pratica, ella non potrà non rievocare alla memoria l'immagine del defunto consorte che glieli ha consigliati (I, 8).

Come si vede, gli argomenti addotti da Tertulliano contro le seconde nozze, argomenti in verità molto affini a quelli di certe sette eretiche, specialmente dei Marcioniti, i quali esigevano dai loro seguaci il celibato o il divorzio ([1]), mirano a dissolvere fin dalle basi l'istituzione del matrimonio ([2]).

Tertulliano però, quantunque sembri già fin da adesso vagheggiare nell'intimità del suo pensiero quelle dottrine, di cui lo vedremo farsi più tardi banditore, tuttavia non ha chiuso ancora interamente l'orecchio alla voce del buon senso.

Interdice, sì, alle vedove cristiane la facoltà di rimaritarsi, ma non con quel tono inflessibilmente rigido di chi non è disposto affatto a riconoscer lecite le seconde nozze. Così si spiega come, poco tempo dopo la composizione del primo trattato, Tertulliano ne abbia scritto un secondo a sua moglie, sullo stesso soggetto, e in modo tale da far parere ch'egli sia caduto in contraddizione con sè stesso. Egli ammette ora le seconde nozze, ma solo nel caso che la vedova cristiana non si unisca in matrimonio con un pagano.

« Ho l'animo confuso — egli dice —. Dianzi ti ho esortata a perseverare nel proposito d'esser contenta d'aver avuto un sol marito, e di rimaner vedova; ora, invece, che vengo a parlarti della possibilità delle seconde nozze, temo d'incoraggiarti ad abbracciarle, distruggendo in te l'intenzione, che avevi concepita, di astenertene. Ma se tu intendi sanamente, devi senza dubbio osservare, dei due consigli, il più utile » (II, 1).

Tertulliano dunque non ha cambiato opinione, ma solo si mostra più disposto all'indulgenza, perchè nella soluzione del difficile problema non può assolutamente non tener conto dell'umana fragilità. Sapendo come talvolta la vedovanza riesca grave

([1]) *Ad uxor.*, I, 3. Cfr. *adv. Marc.*, I, 29.

([2]) *Ad uxor.*, I, 5: *Igitur sive carnis, sive saeculi, sive posteritatis gratia nubetur, nihil ex istis necessitatibus Dei servis.*

e penosa, non vuole imporre alle vedove cristiane un fardello troppo pesante per le loro forze (II, 1).

È sempre saggio consiglio quello di scegliere, di due mali, il minore: se una vedova cristiana vuole rimaritarsi, si serva pure, ma per lo meno eviti l'unione con un pagano. I matrimoni misti sono proibiti dai Libri Sacri (II, 2). La fede non può conciliarsi con l'idolatria: i fedeli che contraggono matrimonio con i pagani devono essere scomunicati (II, 3).

Nè mancano serie ragioni per giustificare la severità di questa legge. Anzitutto, una donna sposata ad un pagano, non è mai libera di adempiere tutti i suoi doveri religiosi. Se è un giorno di stazione, il marito le ordina di andare ai bagni; se deve osservare un digiuno, quel giorno il marito offre un banchetto agli amici; se deve uscire, mai come in quel momento ci sono tante faccende da sbrigare in casa. Chi permetterà a sua moglie d'andar girando di vicolo in vicolo a visitare i fratelli, nei più squallidi tuguri? Chi le permetterà di recarsi, quando occorre, alle adunanze notturne? Chi nelle solennità di Pasqua lascerà senza sospetto ch'ella passi la notte fuori di casa? Chi le permetterà senza gelosia di partecipare al banchetto del Signore, tanto calunniato dai pagani? Chi sopporterà ch'ella s'introduca nelle prigioni per baciare le catene dei martiri, che lavi i piedi ai santi, oppure dia il bacio di pace a un suo fratello in Cristo? (II, 4).

— Ma — dirai tu — può darsi il caso che il marito tolleri nella moglie l'osservanza dei riti cristiani.

— Benissimo! — riprende Tertulliano — In tal modo tu eviti un pericolo, per incorrere in un altro, e metti a parte dei misteri della fede un profano, che può nuocerti sempre che voglia. Poichè delle due l'una: o tenti di nascondere agli occhi di tuo marito, che non li tollera, gli esercizi di pietà, oppure li pratichi davanti a lui, senza esserne ostacolata. Sia nell'un caso che nell'altro, è male, per la ragione che tu non puoi nè trascurare i propri doveri senza mentire alla tua coscienza, nè osservarli senza fornir materia a calunnie (II, 5).

Si pensi inoltre a quali e quanti pericoli viene a trovarsi continuamente esposta una cristiana maritata ad un pagano. Dovrà, per sì o per forza, partecipare a tutti i divertimenti, a tutti i disordini e le dissolutezze di questa corrotta società, dove regna l'idolatria con i suoi vizi e le sue bestemmie. Che cosa la pia donna sentirà ripetere dalla bocca del marito avvinazzato? canzonacce da teatro, da taverna e da postribolo.

Ma di Dio quando sarà fatta menzione? quando sarà invo-

cato Gesù Cristo? quando dalla lettura dei libri sacri la fede attingerà il suo divino alimento?

Fra due sposi di tendenze spirituali così diverse, tutto sarà odio, avversione, artificio del diavolo, per la rovina dell'anima (II, 6). Nè d'altra parte una vedova cristiana, che si rimariti con un pagano, può addurre, a propria discolpa, le stesse ragioni di colei che, prima della sua conversione, era già maritata ad un infedele, e quindi sperare indulgenza da Dio (II, 7). Solo dall'ambizione e dalla vanità sono spinte le donne cristiane ad unirsi in matrimonio con pagani, rendendosi in tal modo schiave del diavolo. L'unico matrimonio è quello benedetto dalla Chiesa, che unisce un cristiano ad una cristiana.

A questo punto l'anima di Tertulliano si riempie d'entusiasmo. Lo spettacolo di un connubio così santo e così puro gli suggerisce una delle più belle pagine che siano mai state scritte da una penna cristiana, una di quelle pagine spiranti gentile profumo di poesia religiosa, come sapeva dettarle il genio del grande Cartaginese, sempre che dovesse far l'elogio del pudore, della verginità e della continenza.

« Donde attingeremo la forza necessaria per esprimere la felicità del matrimonio cristiano, approvato dalla Chiesa, consacrato dalla celebrazione eucaristica, sigillato dalla benedizione, annunziato dagli angeli, ratificato dal padre celeste?... Che unione felice è quella di due fedeli, animati da una stessa speranza, da una stessa aspirazione, da una stessa dottrina! Entrambi fratelli in Cristo, entrambi suoi servi, senza distinzione nè corporea nè spirituale; e veramente due in una medesima carne. Una sola carne, un solo spirito. Pregano insieme, digiunano insieme, s'istruiscono, s'esortano, si aiutano scambievolmente. Uniti si recano in chiesa, uniti partecipano al banchetto di Dio. Angosce, tribolazioni, gioie, tutto hanno in comune. Nessuno di loro ha segreti da nascondere, nessuno fugge l'altro, o gli è di peso. Liberamente visitano gli ammalati e soccorrono i bisognosi: le loro elemosine sono senza tormenti, i loro sacrifizi senza scrupoli, le loro pratiche giornaliere senza ostacoli. Non si segnano di nascosto, non si congratulano con paura, non benedicono a bocca chiusa. Cantano insieme inni e salmi, e fanno a gara a chi meglio celebri le lodi del Signore. Gesù Cristo, vedendo e ascoltando tutto questo, ne gode, e manda loro la sua pace » (II, 8).

A chi si accinga allo studio dell'eloquenza cristiana negli ultimi decenni del II secolo, non riesce difficile distribuire l'im-

mensa mole di questa produzione letteraria in tre distinte categorie, corrispondenti alle tre grandi forme d'attività esplicate dal Cristianesimo nella difesa di sè stesso contro gli attacchi della polemica pagana, nella lotta contro le eresie, e nell'opera d'organizzazione interna e di sistemazione delle varie dottrine eticoteologiche. Di qui tre specie di trattati, a seconda del loro contenuto apologetico, polemico e morale.

Ciò premesso, non v'ha scrittore, fra quelli del II secolo, nel quale, meglio che in Tertulliano, si riassuma in sintesi maravigliosa questo triplice movimento d'attività letteraria. Del presbitero cartaginese noi abbiamo già passate in rassegna le opere che trattano dei rapporti della società cristiana con il mondo pagano, e le altre, del periodo cattolico, concernenti la vita e l'organizzazione interna della Chiesa. Veniamo adesso a prendere in esame quelle dedicate alla lotta contro gli eretici.

La velenosa pianta dell'eresia aveva, al tempo di Tertulliano, acquistato un insolito rigoglio, e già le sue multiformi radici s'andavano sempre più infiltrando, per romperle e scompaginarle, nelle basi dell'edificio ecclesiastico, nelle parti sue più vitali, che erano l'unità, la dottrina e l'intima compattezza della costituzione gerarchica e disciplinare.

Tutte le dottrine eretiche, ad eccezione del giudaismo e del monarchianismo, le quali attirarono in particolar modo l'attenzione di Tertulliano, possono in generale considerarsi come altrettanti rami germogliati da un medesimo tronco, cioè quello del vasto e complesso fenomeno di speculazione filosofica e religiosa, a cui suol darsi il nome di *gnosticismo*.

La parola γνῶσις è adoperata dai classici nel significato generico di *conoscenza*, e suole indicare « alcune speciali dottrine, fiorite in varie epoche della storia della filosofia, le quali, nate da una compenetrazione bizzarra di misticismo e di razionalismo, si sono chiuse in una terminologia di mistero e in una aristocratica riserbatezza, quasi sdegnando la propaganda minuta dei propri principî fra gli strati inferiori della società » (1).

Mentre, nella concezione pitagorica e platonica, la parola γνῶσις designa la parte speculativa e trascendentale della filosofia, ed ha quindi il valore tecnico di contemplazione superiore dell'infinito e dell'eterno, nella terminologia delle religioni misteriosofiche γνῶσις, senz'altra determinazione, è la γνῶσις θεοῦ, quella gnosi che affranca dall'azione malefica del destino (εἱμαρμένη), e trasforma

(1) E. Buonaiuti, *Lo gnosticismo*, Roma, 1907, pag. 11.

l'uomo in un essere superilico e superpsichico, puramente e integralmente pneumatico. *Gnostico* diviene così appellativo di scuola e di setta, e *Gnosticismo* serve a designare, per antonomasia, non già un corpo di dottrine, ma una strana corrente di pensiero filosofico-religioso, che, fra il primo e il terzo secolo del Cristianesimo, insidiò la tradizione evangelica, e, attingendo elementi dalle varie e molteplici manifestazioni della cultura contemporanea, cercò, mediante complicate e, a prima vista, indecifrabili interpretazioni razionali della predicazione cristiana, di soddisfare così alle tendenze sincretistiche di quel periodo storico, come alla necessità per il Cristianesimo di raggiungere una più alta ed organica sistemazione teoretica e rituale, finchè « morì sopraffatto dalla corrente meno affinata, ma democratica e sana, del cattolicismo » (1).

Il Cristianesimo appariva agli gnostici come un organismo troppo semplice e frammentario; bisognava farne un sistema che si potesse contrapporre alle filosofie religiose delle persone colte; bisognava conciliarlo con tutte le forme e gli aspetti del pensiero moderno; elevarlo dall'aria greve ed opprimente delle preoccupazioni pratiche nella sottile atmosfera di vaghe ed inafferrabili astrazioni; trasformarlo insomma in una specie di metafisica religiosa.

A questo fine appunto rivolsero gli gnostici lo sforzo delle loro menti ebbre di misticismo. Sventuratamente però nel *mare magnum* delle loro astruse, oscure, interminabili epopee dialettiche spensero quel poco lume di Cristianesimo che avevano ereditato dall'insegnamento della Chiesa. Non solo dalla filosofia pagana, specialmente dalla platonica, la quale vi rappresentò senza dubbio una parte preponderante, lo gnosticismo, come vorrebbero i Padri, attinse i suoi elementi costitutivi, ma tutta intera la vasta ed operosa elaborazione delle forze intellettuali che fermentavano nel crogiuolo della civiltà contemporanea vi lasciò indelebili impronte. All'efficacia esercitata dal paganesimo in ogni sua applicazione, con la sua mitologia, i suoi misteri, la sua astrologia, i suoi filosofemi, le sue concezioni panteistiche e dualistiche, si aggiunga altresì quella di alcune opinioni morali e di alcuni riti ascetici, desunti dal neopitagorismo, come pure la credenza nella metempsicosi e nella forza mistica dei numeri; si aggiungano ancora le dottrine semitico-cosmologiche degli antichi sistemi religiosi dell'Oriente, con le loro caratteristiche ema-

(1) Buonaiuti, *Op. cit.*, pagg. 11-12.

nazioni, con le loro triadi, con le loro sizigie, le loro teorie planetarie, fondamento di strane costruzioni teogoniche e di più strane interpretazioni allegoriche, e il tutto si pensi mescolato a misteriose cerimonie, che per mezzo di riti e d'iniziazioni si attribuivano la virtù di sollevare l'uomo ad uno stato superiore di perfezione. Ecco il turbinoso incontro di tutti gli elementi del pensiero antico e del nuovo, che miravano a fondersi insieme, e dal cui fermento scaturì la sostanza delle dottrine gnostiche. Il Cristianesimo non diede quasi altro che la forma. Di idee particolarmente cristiane non fu mantenuta che la redenzione, ma del tutto guasta e contraffatta, e le sante Scritture divennero un largo campo di arditissime interpretazioni allegoriche.

Apparso in un ambiente di sovraeccitazione religiosa, e « posto — dice in una bella pagina il Buonaiuti [1] — tra il paganesimo e il Vangelo, ha fuso stranamente le concezioni lottanti, e ha in realtà concepito il più ardito sogno sincretistico che fosse dato concepire: perchè mentre il sincretismo ufficiale univa tutti gli sforzi e le idealità del passato, lo gnosticismo ha voluto fondere il passato con l'avvenire: il paganesimo col cristianesimo, strappato alle sue origini giudaiche.

Non ha negato alcun domma cristiano: e insieme li ha negati tutti, perchè è pregno di mitologia e germoglia su una vagamente pagana concezione religiosa: non ha direttamente oppugnato il paganesimo e non ha sfidato la società imperiale, e pure ha confessato comunque il Cristo e gli ha sempre riserbato un posto elevato nella sua teodicea. Così ha preparato il passaggio dal vecchio al nuovo mondo, con opera lenta di penetrazione intellettuale e morale. Le sue parole sono oscure e i suoi teoremi paradossali. Ma tutte le età di transizione han questo di caratteristico, di smarrire la lucidezza, attraverso lo sforzo faticosissimo di aiutare la gestazione del nuovo, senza urti, senza violenze, senza fragorose infrazioni ai vecchi involucri del pensiero. Chi, più tardi, tenta di interpretarne gli ideali, si arresta titubante: non ne scorge di precisi. E non pensa che il loro carattere è di non averne, è di lavorare in una nebulosa inconsapevolezza a più ampio trionfo di luce. Lo gnosticismo ha gettato nell'atmosfera intellettuale una quantità d'idee teologiche e di propositi morali, che hanno contribuito potentemente alla diffusione del cristianesimo dopo averne minacciato l'esistenza; perchè, l'atmosfera sociale è una cera sensibile, in cui ogni

(1) *Op. cit.*, pag. 63 sg.

uomo di buona volontà lascia la sua modesta, forse invisibile, ma reale e non inutile impronta ».

Il nucleo centrale della speculazione gnostica è senza dubbio il problema del dolore, che nasce specialmente dallo spettacolo delle ingiustizie e delle infinite miserie, di cui è pieno il mondo. Come Tertulliano avverte ottimamente, lo gnosticismo deve la sua origine al bisogno che molti spiriti colti ed eletti — a differenza della maggior parte dei credenti rassegnati ad accettare umilmente i misteri della fede, senza presumere di comprenderli — sentivano di penetrare con la ragione nelle intime latebre della rivelazione cristiana, e di giungere alla più profonda conoscenza delle cose divine ed umane, indagando sottilmente il perchè dell'esistenza del male nel mondo: *circa mali quaestionem, unde malum* (1).

Se Dio ha creato tutto, ha creato anche il male: ma ciò non è punto ammissibile. Ecco la grande questione che ha fermentato nel seno delle comunità orientali, giudaiche o cristiane, in un febbrile travaglio di polemiche ardenti e di dispute teologiche. Chi non sa che il pensiero giudaico ha subìto una profonda trasformazione sotto l'influenza della filosofia ellenica?

N'è del resto prova luminosa la dottrina di Filone. Vediamone i principî fondamentali.

Dio, essere infinito ed indescrivibile, si leva altissimo, al disopra di tutte le creature perfette ed imperfette. Fuori e indipendente da Lui sta la materia, sulla quale Egli opera per mezzo di molteplici potenze, di cui il Verbo è la principale: corrispondono evidentemente alle idee platoniche, o alle cause efficienti degli Stoici, o agli angeli della Bibbia, o ai dèmoni dei Greci.

Esse, giovandosi della materia preesistente, hanno dato forma e costituzione organica al mondo. Alcune si trovano imprigionate nei corpi umani; di qui il quotidiano conflitto morale fra il dovere e il volere, originato dalla diversità della natura divina delle potenze imprigionate e della natura corporea dell'involucro che le racchiude. Il fine della vita morale può dirsi raggiunto, quando lo spirito sia riuscito a trionfare sul corpo. E vi potrà riuscire per mezzo dell'ascesi, come pure per mezzo della scienza e dell'attività ben regolata e sorretta dal soccorso divino.

L'anima allora si avvicina a Dio e può non solo raggiungerlo

(1) Tertull., *Adv. Marcion.*, I, 2.

nell'altra vita, ma anche, solo però momentaneamente, possederlo quaggiù nell'estasi (1).

Dio dunque è concepito come lontanissimo dal mondo, e a questo congiunto da virtù intermedie che procedono da Lui; frammenti divini palpitano ancora nei vincoli del corpo umano, anelando alla propria liberazione.

È facile riconoscere, nelle cose dianzi brevemente accennate, le linee sostanziali della concezione gnostica. Basterà ora che l'antagonismo tra Dio e la materia sia trasportato nelle stesse personalità divine; basterà intessere nella trama di quelle speculazioni metafisiche la persona di Gesù e la sua opera di redenzione, perchè si abbia la tesi eretico-cristiana. Sarà utile intanto, per chi voglia convincersene, ricordare i punti fondamentali di essa.

Al sommo di tutte le cose gli gnostici collocano Dio, essere supremo, esistente per sè medesimo, principio il più possibilmente indeterminato ed astratto, dal quale procede, per evoluzione, una serie di esseri spirituali che, in maggiore o minor misura, partecipano della perfezione divina. Ma — ragionano gli gnostici — il mondo è pieno d'irregolarità, di disordini, di nequizie, di contraddizioni: dunque esso non può essere uscito immediatamente dalle mani del Dio supremo, sommamente saggio ed infinitamente perfetto. Vi dev'essere stata qualche causa meno perfetta, qualche emanazione inferiore del Dio supremo, sulla quale bisogna che ricada la responsabilità di questa creazione monca e difettosa. Messi su tale strada, gli gnostici pongono di fronte a Dio, eterna, come Lui, la materia, principio del male, donde procedono tutte le cose sensibili. Il mondo, opera non del Dio supremo, ma di una sua emanazione inferiore, il Demiurgo (architetto del mondo), è composto di elementi spirituali e materiali, e viene da loro considerato come il frutto di una colpa. Un dissidio aperto e insanabile regna fra la materia, priva di essenza, quasi caos, in parte comunemente identificata col male, e lo spirito, partecipe della natura divina, che vi si trova imprigionato, ed è avido d'affrancarsene (Clem. Al., *Strom.*, III, 8; III, 3); dal che poi consegue la negazione della corporeità e della vera umanità del Salvatore, il quale dovett'essere una natura divina in un corpo apparente (Docetismo); la negazione della risurrezione della carne, della passione e della risurrezione di Cristo, il quale venne al mondo per liberare le anime dalla schiavitù della materia e ricondurle nel regno celeste.

(1) Schürer, *Gesch. des judischen Volkes*, II, pag. 867.

Ammesso così il principio che le parti divine dell'umanità non possono esser solidali con la materia intrinsecamente cattiva, ne derivano per logica conseguenza due tendenze pratiche e morali: o sommo sforzo per vincere, mediante un rigido e fanatico ascetismo, l'azione della carne (tendenza rigorista), o somma sfrenatezza nei costumi, non ritenendosi cosa possibile che lo spirito sia responsabile degli errori del corpo (tendenza libertinista).

Inoltre, secondo la tripartizione platonica di spirito, anima e corpo, gli gnostici dividono gli uomini in tre categorie: *pneumatici* o uomini spirituali (gli gnostici), la cui salvezza è assicurata; *psichici* o uomini animali (i cattolici), i quali possono, mediante le proprie azioni elevarsi, oltre le cose sensibili, a un certo grado di perfezione; *Hylici* o uomini materiali (i pagani), i quali, come automi, non obbediscono se non al moto della materia e sono incapaci di ricevere alcuna idea, incapaci di ragionare e d'istruirsi.

Perchè infine l'anima possa liberarsi dai legami del corpo e ritornare a Dio, occorre la gnosi o conoscenza della purificazione. Essa consiste in una scienza più profonda che non sia quella dell'Evangelo, il quale può solamente bastare ai modesti bisogni intellettuali dei semplici fedeli, una scienza fatta di strane deduzioni, di complicate interpretazioni allegoriche, di sottili ed astruse invenzioni, che stravolgono il chiaro senso del Nuovo Testamento, come già Filone e gli altri Giudei Alessandrini avevano stravolto il senso dell'Antico, per piegarlo alle loro particolari opinioni. Ma poichè gli gnostici, nonostante le numerose mutilazioni e deformazioni del testo biblico, non riescono a trovare nell'Evangelo la giustificazione di tutte le loro teorie, ricorrono ad altri libri da loro ritenuti come sacri, ed a tutta una curiosa letteratura, pseudoevangelica o pseudoapostolica, diversa dalla tradizione pubblica ecclesiastica.

Le origini dello gnosticismo sono avvolte in una densa oscurità; e non bisogna quindi meravigliarsi che dalle ricerche dei dotti, in varie epoche, sia venuta fuori una rigogliosa messe di contradditorie e stravaganti congetture [1]. In generale, ad ogni modo, si può dire che il manifestarsi di una tendenza verso la speculazione gnostica coincide con il dilatarsi del Cristianesimo fuori di Gerusalemme. Sotto l'influenza di alcune eresie giudaiche, come quelle degli Esseni e dei Galilei [2], lo gnosticismo comincia

[1] Vedi G. Krüger, *Realencyclopädie, Gnosis, VI*, pag. 729.
[2] Eus., *Hist. eccl.*, IV, 22, 7.

vagamente ad apparire sull'orizzonte della Palestina e della Siria con Simone il Mago, con Menandro, con Cerinto e Saturnino d'Antiochia. E gli Apostoli nei diversi paesi, ove sorsero comunità cristiane, si videro più volte costretti a mettere severamente in guardia i fedeli contro le vane menzogne e le sofistiche seduzioni di incipienti fermentazioni eretiche che già serpeggiavano in mezzo a loro. S. Paolo, per esempio, nelle Pastorali, leva alta e solenne la voce contro le sciocche favole da vecchierelle che provocano discussioni d'ogni specie (1).

Codesti eretici, secondo la testimonianza dell'Apostolo, attribuiscono maggior importanza alla gnosi che alla vita morale (2), e, nello stesso campo della vita morale, si abbandonano a pratiche eccessive di mortificazione del corpo (3). Altre allusioni a deliramenti gnostici, che andavano sempre più viziando la purissima atmosfera del Cristianesimo primitivo, non è difficile scoprire negli *Atti degli Apostoli,* nelle lettere di S. Pietro, di S. Giacomo, di S. Giuda, di S. Giovanni, e nell'*Apocalissi.*

Nell'età post-apostolica, S. Ignazio, S. Policarpo, S. Giustino ed Erma si levarono anch'essi, a protezione della Chiesa, contro il crescente pericolo eretico. « Ecco — grida Erma, mentre la propaganda gnostica s'intensifica di giorno in giorno nella società cristiana del II secolo di Roma — ecco coloro che seminano dottrine nuove, che ritraggono dal retto sentiero i servi di Dio, specialmente i peccatori, impedendone la conversione e inculcando la loro dottrina insensata... I credenti poi posseggono, sì, la fede, ma sono restii all'istruzione, audaci, vanagloriosi, avidi di saper tutto, e nulla conoscono profondamente. La loro audacia ne ha ottenebrato l'intelligenza.

Una stolta imprudenza si è impadronita di loro. Si fan passare per sapienti, si atteggiano a maestri di dottrina, e in realtà hanno perduto finanche il senso comune... Terribili flagelli la sfrontatezza e la presunzione: molti, per questi difetti, sono andati in rovina; alcuni, però, riconosciuto il proprio errore, son tornati ad una fede sincera e si sono assoggettati a coloro che posseggono veracemente la facoltà dell'intelletto. Anche gli altri possono convertirsi, poichè in fondo non sono cattivi, ma solamente stolti ed insensati » (4).

(1) I *Tim.*, I, 4 sgg.; *ibid.*, VI, 3 sgg.; II *Tim.*, II, 14 sgg.; *Tit.*, III, 9.
(2) *Tit.*, I, 16.
(3) I *Tim.*, IV, 8. Sullo gnosticismo primitivo, vedi Dobschütz, pag. 181 sg.
(4) *Sim.*, VIII, 6, 5; IX, 22.

Sebbene moderata nelle sue prime esplosioni, la speculazione gnostica progredisce rapidamente d'estensione e d'intensità, fino a toccare, verso la metà del II secolo, il punto massimo del suo sviluppo. Due sono i principali suoi centri: la Siria ed Alessandria. Ma sono in ispecial modo i rappresentanti della gnosi alessandrina quelli che salgono ad altissima rinomanza: Basilide, Carpocrate, Valentino, Apelle, uomini d'incontestabile talento, i quali, in quel grande focolare d'ellenismo e di misticismo, ch'era Alessandria, trovarono uno degli ambienti più propizi alla formazione e alla propagazione dei loro sistemi (1).

Tra i rappresentanti della gnosi siriaca, dopo Cerdone, occupa il primo posto Marcione, formidabile organizzatore, uomo d'azione più che di studio, la cui influenza esercitata sulle masse fu, come vedremo, profonda e duratura quant'altra mai.

Copiosissima è stata la produzione letteraria dei seguaci della gnosi. Ed era naturale. Essi infatti non solo si annunziavano come gl'iniziatori del fiore dell'aristocrazia intellettuale ai misteri d'una scienza superiore, ma sapevano anche bene che solo da un'attiva propaganda dipendeva il numero delle loro conquiste e il trionfo delle loro dottrine. Essi di solito cercavano le grandi città, essendo quivi gli animi, meglio che altrove, preparati dalle scuole filosofiche pagane ad accogliere benevolmente quel loro fantastico rimpasto di paganesimo, di misticismo filosofico e di teologia cristiana.

A Roma, specialmente, centro di straordinaria importanza, dimorarono più a lungo, e fecero, a quanto si sa, sforzi poderosi, per impadronirsi perfino della direzione ecclesiastica. E per rendere più seducenti le loro teorie, ne riferivano la paternità ai discepoli degli Apostoli. Di qui un fiorire di opere che hanno costituito una vera e propria letteratura. Oltre agli scritti fondamentali dei fondatori delle varie sette, per le mani dei fedeli correvano *Evangeli* apocrifi di Tommaso, di Filippo, di Matteo, di Giuda, di Maria e d'Eva; *Atti* di Pietro e di Tommaso; *Assunzioni* d'Isaia e di Paolo; *Apocalissi* di Abramo, di Mosè e d'Elia; *Pistis Sophia* ecc. (2).

Dapprima gli gnostici si contentarono di costituire piccoli

(1) Duchesne, *Les Origines chrét.*, pag. 139. Vedi: Tixeront, *Hist. des Dogmes*, I, pag. 201.

(2) Su questa produzione letteraria di carattere gnostico, vedi le opere citate nella *Bibliografia*, alle quali puoi aggiungere: U. Moricca, *La traduzione latina degli Atti di Andrea e Matteo*, in *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, vol. XXVI, fasc. 3; Id., *Un nuovo testo dell'* «*Evangelo di Bartolomeo*», in *Revue biblique*, ottobre 1921 e gennaio 1922.

gruppi di eletti nel seno stesso delle comunità cristiane. Ma a poco a poco, incoraggiati dal buon esito della propaganda, giunsero a tal segno di audacia nell'interpretazione abusiva delle Sante Scritture, che i capi della Chiesa, per una felice intuizione del pericolo, onde questa era minacciata, li esclusero dalla comunione ecclesiastica. Alcuni di questi eretici, specialmente Marcione, fondarono allora chiese proprie e rivali della Chiesa universale. La quale, per mezzo di abili suoi dottori versati in filosofia, sorse in tempo a ribattere con guerra implacabile le dottrine avversarie.

Nella seconda metà del II secolo la confutazione degli eresiarchi era condotta da vari vescovi in Oriente, da S. Giustino a Roma, e da S. Ireneo nella Gallia. Ma nessuno in Occidente, come bene osserva il Monceaux [1], aveva ancora portato nella lotta l'accanimento, il metodo e la potenza dialettica, che vi portò poi Tertulliano.

Questi, indotto probabilmente dall'esempio di Ireneo e degli altri polemisti orientali, dal continuo espandersi della propaganda eretica nelle chiese africane, e forse anche dalla notizia degli avvenimenti di Roma, dove si sapeva con che ansiosa preoccupazione i capi di quella comunità vigilassero, a custodia del proprio gregge, contro le insidie di quei lupi rapaci, che erano Marcione, Valentino e Teodoto di Bisanzio, quest'ultimo già scomunicato dal papa Vittore, prese la risoluzione di scendere in campo contro tutti i nemici della Chiesa, ed inaugurò verso l'anno 200 quella lunga e gloriosa serie di eroiche battaglie, nelle quali doveva spendere la migliore attività della sua vita e del suo ingegno.

La prima, e forse la più importante, è rappresentata dal *De praescriptione haereticorum.*

In qual periodo cronologico intanto si debba far cadere la composizione del trattato, non si sa con certezza. Tre diverse opinioni si contendono il possesso della verità: la prima crede che l'opera sia stata composta nel periodo cattolico; la seconda invece la colloca nel tempo in cui Tertulliano aveva già ceduto alle illusioni del montanismo; la terza infine, che può considerarsi come un tentativo di conciliazione delle due precedenti, vorrebbe che Tertulliano abbia scritta l'opera nel periodo cattolico e l'abbia poi pubblicata nel tempo della sua adesione alla tesi montanista.

Delle tre congetture, quella che, da un attento esame dell'opera, risulta di gran lunga la più probabile è indubbiamente la prima.

[1] *Hist. Litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 303.

Infatti non si dà mai il caso che Tertulliano nel corso del suo ragionamento alluda a un qualsiasi particolare della dottrina di Montano. Anzi, contrariamente al principio fondamentale del montanismo, il quale, com'è noto, poggia sulla credenza che lo Spirito Santo o il Paracleto, nello svolgersi dei tempi, rivela alla Chiesa, per mezzo di nuovi profeti, verità ignorate, o per lo meno non predicate dagli Apostoli, l'autore del *De praescriptione haereticorum* insiste sulla compiutezza della rivelazione fatta agli Apostoli e sull'integrità dell'insegnamento di Gesù trasmesso da quelli ai loro successori (*De praescr.*, 22).

Di più, Tertulliano ha parole d'amarissimo sdegno contro la parte dottrinale e liturgica assegnata alle donne nel seno delle comunità eretiche (*ibid.*, 41). Le avrebbe mai scritte nel tempo in cui avesse creduto alla santità degli oracoli di Priscilla e di Massimilla?

Queste le più valide ragioni, fra le molte altre, che potrebbero addursi, a sostegno della prima tesi. Coloro poi che annoverano il *De praescriptione* fra le opere del periodo montanista, traggono il principale argomento dal primo capitolo dell'*Adversus Marcionem*, dove le parole: « Verrà considerato come eresia ciò che sarà introdotto dopo, e sarà ritenuto per verità ciò che la tradizione ha trasmesso fin dall'origine. Ma un altro libro sosterrà contro gli eretici la tesi, che, anche senza sottoporre ad esame le loro dottrine, noi potremo convincerli di eresia, per mezzo della *praescriptio*, a causa della novità delle loro sette » [1] alludono evidentemente al *De praescriptione*. Ora — argomentano i critici — se questo libro fu scritto dopo l'*Adversus Marcionem*, trattato sicuramente montanista, anche il *De praescriptione* deve appartenere al periodo post-cattolico. Per sfuggire alle difficoltà di tale argomentazione, il Monceaux ha trovato, molto ingegnosamente, nella testimonianza dello stesso Tertulliano, le prove atte a confutarla [2].

In un luogo dell'*Adversus Marcionem* (I, 1) è detto come quest'opera, prima di ricevere la sua forma definitiva, sia passata attraverso varie redazioni. La prima di esse è posta dal Mon-

[1] *Adv. Marcion.*, I, 1 : *In tantum enim haeresis deputabitur quod postea inducitur, in quantum veritas habebitur quod retro et a primordio traditum est. Sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos, etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint de praescriptione novitatis.*

[2] Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, 198 e 204. Cfr. P. De Labriolle, *Tertullien, De praescr. haeret.* Texte latin, traduction etc., Paris, 1907, pag. VIII sgg.

ceaux verso il 200, la terza ed ultima nel 207-208. Pertanto — ragiona il critico francese — ammettendo che l'allusione al *De praescriptione* fosse già contenuta nella prima redazione, anteriore di parecchi anni alla seconda ed alla terza, ne segue che il *De praescriptione* dovett'essere composto dopo il 200 e prima del 207, vale a dire in pieno periodo cattolico, a pochi anni di distanza dall'*Apologeticum* (fine del 197), nel quale precisamente Tertulliano allude all'argomento di prescrizione, e sembra già preoccuparsi della nuova tattica da seguire nella lotta contro gli eretici. « Ma noi — egli dice — opponiamo senz'altro ai nostri corruttori, che la regola della verità è quella annunziata dal Cristo, e trasmessaci dai suoi discepoli, dopo dei quali, come sarà dimostrato, vennero tutti codesti diversi commentatori » (1).

È noto che i seguaci delle sette primitive, allo scopo di evitare le condanne della Chiesa, cercavano un rifugio nei libri della Santa Scrittura. Marcioniti e Valentiniani professavano egualmente la verità evangelica, e pretendevano di trovare in essa la giustificazione delle proprie perverse dottrine. Bisognava pur strapparla di mano una buona volta a codesti audaci impostori l'arma terribile, di cui si servivano con tanta disinvoltura, a detrimento della Chiesa ortodossa! È noto che il metodo comunemente seguito dagli scrittori ecclesiastici del secondo secolo nella confutazione delle eresie, era di portare la disputa sul terreno biblico, e, mediante una minuta analisi di tutti gli articoli del simbolo cattolico, dimostrare che, a differenza delle opinioni dei settari respinte e condannate, essi avevano per base la parola scritta di Dio. Ma Tertulliano, il quale ha del resto anch'egli adottato il metodo analitico nella sua grande opera contro Marcione, è il primo a riconoscere che di solito le discussioni sui testi biblici fra cattolici ed eretici sono tanto infruttuose, quanto lunghe e difficili.

— Mettetevi un po' — egli dice — a discorrere con un eretico, e vedrete che, delle Scritture, alcune le accetta, altre le respinge; e quelle che accetta, altera in mille modi con aggiunte o mutilazioni arbitrarie. Di più, le interpreta a suo modo, e si giova specialmente dei passi più oscuri, per far dire al testo tutto quello che a lui piaccia. Sia quanto si voglia profonda la tua conoscenza nel campo degli studi biblici, egli negherà ostinatamente

(1) *Apol.*, 47 : *Expedite autem praescribimus adulteris nostris illam esse regulam veritatis, quae veniat a Christo, transmissa per comites ipsius, quibus aliquando posteriores diversi isti commentatores probabuntur.*

le ragioni da te sostenute, e con la medesima tenacia sosterrà le cose che tu abbia negate.

Sterile, quanto al fine a cui mira, una discussione di tal genere serve soltanto a stancare i forti, a sedurre i deboli, e a seminare il dubbio nei cuori dei mediocri, che assistono alla contesa; serve da ultimo a farti spolmonare e crepar di bile: *nihil perdes, nisi vocem in contentione: nihil consequeris, nisi bilem de blasphematione* (*De praescr.*, 17) [1].

Bisogna dunque cambiar tattica; ci vuole un genere di difesa che rinnovi il metodo di combattimento finora praticato, un sistema di argomentazioni più spiccio, più semplice, più energico, che neghi agli eretici qualunque facoltà di discutere intorno alle Sacre Scritture [2].

E Tertulliano lo ha felicemente trovato: è l'argomento giuridico della « prescrizione ».

Secondo la legge delle dodici Tavole, chiunque avesse posseduto per due anni un podere, e per un anno ogni altra specie di beni, ne diveniva, fatta, s'intende, eccezione per alcuni casi particolari [3], proprietario legittimo. Tale forma di acquisto, della quale però ai soli cittadini [4] era concesso di godere, prendeva, nello stile della giurisprudenza romana, il nome di *usucapio*.

Diversa era la condizione dei beni immobili situati fuori d'Italia, nelle varie province, e a proposito dei quali l'antica legislazione delle dodici Tavole non aveva potuto nulla stabilire.

Intervenne allora l'autorità pretoria, la quale decretò che chiunque in provincia avesse, per dieci anni almeno, posseduto regolarmente un podere, potesse respingere ogni reclamo dell'antico possessore, sollevando contro di lui un'*exceptio iuris*, una difficoltà preliminare, vale a dire la *longae possessionis praescriptio* [5].

Le *exceptiones* erano eccezioni perentorie, restrizioni condizionali, poste dal pretore in capo alla formula, dov'egli precisava i punti, su cui il giudice, da lui stesso designato, doveva pronunziare la sentenza. Quando l'antico possessore si presentava, per rivendicare a sè una proprietà occupata da altri, il pretore gli permetteva d'intentar la sua causa, a condizione però che la

(1) *De praescr.*, 15-18.

(2) *De praescr.*, 19.

(3) Cfr. Cuq, *Les instit. juridic. des Romains*, I² (1904), pag. 85; May, *Eléments de droit romain*, 1894³, pag. 168 sg.

(4) May, *Op. cit.*, pag. 143.

(5) Per maggiori particolari, vedi Cuq, *Op. cit.*, II, pag. 249 sg.

proprietà in questione non fosse stata posseduta fino al termine legale dei dieci anni, nel quale caso la domanda veniva respinta *a priori*. La condizione era espressa comunemente con le parole: *Nisi aliquid vi aut dolo factum fuerit*, e molto probabilmente dal trovarsi questa, come abbiam detto, collocata in capo alla formula è derivata la denominazione di *praescriptio* (da *praescribere* = *ante scribere*) (1). Tale è appunto il procedimento giuridico da Tertulliano trasportato nel dominio teologico. Gli eretici si arrogano il diritto di discutere con i cattolici sulle divine Scritture, falsamente interpretandole, e il più delle volte correggendole ed alterandole. Hanno il diritto di farlo? No, risponde Tertulliano. La loro proposta va senz'altro scartata, e non deve nemmeno aver l'onore della discussione, perchè le loro sette, nate ieri, non possono essere se non eretiche di fronte alla Chiesa universale, che possiede, essa sola, il tesoro della vera dottrina e della vera tradizione cristiana, comunicata da Cristo agli Apostoli, e da questi alle comunità fondate da loro.

Tertulliano in altri termini invoca contro gli eretici la *praescriptio*, cioè, sostiene che il solo fatto della *longa possessio* basta ai cattolici per respingere le pretese di quelli a una dottrina di tanto più antica.

Il trattato *De praescriptione* si può dividere in tre parti: nella prima (1-14), che è una specie di preambolo, l'autore si rivolge ai fedeli, e, nel metterli in guardia contro le eresie e gli eretici, determina la parte delle une e degli altri nel piano della Provvidenza, e ne mette in rilievo il carattere, le fonti e il principio generale che serve loro di base.

La seconda, e la più importante (15-37), è tutta consacrata allo svolgimento dell'argomento di prescrizione. Nella terza infine (38-44), è dipinto con vigorosa efficacia un quadro delle divergenze dottrinali presso le varie sette, e dell'assenza d'ogni disciplina, fra i seguaci di esse.

Fin dai primi capitoli dell'opera è facile raccogliere le cause che indussero Tertulliano a costruire questo, ch'è fra i più cospicui monumenti dell'eloquenza cristiana.

La propaganda gnostica apriva ogni giorno nel seno della Chiesa piaghe sempre più larghe e profonde. Gli gnostici, con

(1) Cfr. Labriolle, *Tert. juriscons.*, in *Nouvelle Revue hist. de Droit français et étranger*, genn.-febbr. 1906, pagg. 5-27. Sulla fortuna dell'argomento di prescrizione, vedi l'articolo dello stesso autore, in *Revue d'hist. et de littér. relig.*, XI (1908), 408-428, 497-514.

tutti gli acrobatismi della loro dialettica, erano abilissimi a svegliare il dubbio e lo scrupolo nel cuore di quanti avevano la debolezza o la presunzione di discutere con essi: il dissidio cresceva nella moltitudine dei fedeli; le defezioni, anche di uomini apparentemente virtuosi, si moltiplicavano, e questo miserando spettacolo di discordie interne, di disordine, di ribellione crescente sotto l'instancabile martellare degli attacchi eretici, gettava lo smarrimento e lo sconforto nelle anime dei timidi.

Tertulliano vuol mettere un argine a questo terribile contagio di scandalo; vuole istruire e rassicurare gli amici prima d'impegnarsi nella battaglia. Essi si spaventano, ma senza ragione, allo spettacolo del gran numero delle eresie e del loro continuo progredire. Le eresie fanno parte degli elementi costitutivi del piano generale della Provvidenza: servono in altri termini a mettere a prova la nostra fede. Dio si giova dell'errore per il trionfo della verità. Le parziali defezioni non devono esser causa di meraviglia. Dato il fatto che gli uomini sono liberi di agire come vogliono, le defezioni si spiegano benissimo, pensando alla tendenza di ciascuno di noi a scuotere un giogo che pesa troppo. Il tale soccombe alla tentazione, il tal altro invece le resiste: ecco la prova che ha per effetto di render palese il valore morale di ciascuno.

Ogni cosa che esista, ha necessariamente la sua particolar causa finale e la sua propria energia, che la fa esistere, e senza della quale non esisterebbe: come per esempio la febbre, che rientra nel numero delle cause determinanti il dolore e la morte dell'organismo umano. Ci stupiamo noi forse dell'esistenza della febbre e dell'opera sua deleteria? No, perchè sappiamo che questo è appunto il fine, per il quale essa esiste. E non essendo in nostro potere di distruggerla per sempre, facciamo di tutto per evitarla. Così è dell'eresia: essa esiste per un determinato effetto, quello cioè di turbare la pace della comunità e di estinguere il lume della vera fede. Tocca però a noi, fratelli di Cristo, di fuggirla con la massima precauzione.

— Ma — obbietterà qualcuno — il tal dei tali era così fedele, così saggio, così devoto alla Chiesa, eppure è passato dalla parte degli eretici! — E che? — risponde Tertulliano — se un vescovo, un diacono, una vedova, una vergine, un dottore, un martire si allontana dalla regola della fede, le eresie diventeranno per questo una verità? giudichiamo noi forse della fede secondo le persone, o delle persone secondo la loro fede? Nessuno è saggio, nessuno è fedele, nessuno è grande, se non è

cristiano; ma nessuno è cristiano, se tale non si conserva fino all'ultimo istante della sua vita. L'uomo non conosce di un altro uomo se non l'apparenza esteriore, e non vede se non fin là, dove giunge il suo sguardo. Ma l'occhio di Dio penetra ben addentro nel cuore umano. Il Signore conosce quelli che son suoi, e sradica le piante ch'egli non ha piantate. I falsi profeti, i predicatori di menzogne adulterano l'Evangelo, contaminano la santità della Chiesa, e molti, per seguirli, escono dalle nostre file. « Sono usciti di mezzo a noi — dice S. Giovanni (1) —, ma non eran dei nostri, perchè, se fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti con noi ».

Ottima dunque e necessaria cosa l'eresia, perchè ha la virtù di rivelare in questi momenti di crisi le segrete disposizioni degli uomini, e di distinguere i veri dai falsi Cristiani (2).

L'eresia, secondo il valore greco della parola, significa «scelta»; e l'eretico è condannato da se stesso, appunto perchè ha scelto una dottrina che lo rende meritevole di condanna. Noi invece seguiamo scrupolosamente l'esempio degli Apostoli del Signore, che non modificarono mai di loro arbitrio, ma trasmisero intatto alle successive generazioni il sacro deposito della dottrina di Cristo (3).

L'eresia procede dalla filosofia pagana. In tutti i sistemi degli eretici, come quelli di Valentino e di Marcione, la speculazione filosofica ha lasciato indelebilmente impresso il suo funesto suggello. La filosofia del mondo è stoltezza agli occhi del Signore, a causa della temerità con cui essa si erige ad interprete della natura divina e dei piani divini. Il grande colpevole è quel miserabile di Aristotele, che ha dato fondamento alla dialettica, maestra insigne di sottigliezze e di contradizioni, e che ha escogitato il mezzo di accreditare la menzogna e di distruggere la verità. « Di là quelle favole, quelle genealogie interminabili, quelle questioni oziose, quei discorsi che s'insinuano, come la cancrena, e da cui l'Apostolo si sforza di tenerci lontano, quando, nella sua lettera ai Colossesi, afferma la necessità di star in guardia contro la filosofia. " State attenti che alcuno non vi ghermisca come preda con la sua filosofia e con le vane frodi, appoggiandosi sulla umana tradizione „ (4), e contrariamente alla saggezza dello Spirito Santo.

(1) I *Iohan.*, II, 19.
(2) *De praescr.*, 1-5.
(3) *De praescr.*, 6.
(4) *Col.*, II, 8.

Egli era stato ad Atene [1], e quivi, nelle sue conversazioni con i filosofi, aveva imparato a conoscere codesta povera sapienza umana, che corrompe la verità, nel momento stesso in cui presume di scoprirla, e, per una molteplice varietà di sette, nemiche giurate le une delle altre, si divide e suddivide in una quantità innumerevole di eresie, di cui essa stessa è la fonte. Ma, in conclusione, che vi ha di comune fra Atene e Gerusalemme? fra l'Accademia e la Chiesa? fra gli eretici ed i Cristiani? La nostra dottrina viene dal portico di Salomone [2], il quale aveva, anch'egli, insegnato che bisogna ricercar Dio in semplicità di cuore. Se la vedano un po' tra loro quelli che han cavato fuori un Cristianesimo platonico, stoico e dialettico! [3] Noi, per parte nostra, non sentiamo alcun bisogno di curiosità dopo Gesù Cristo, nè di ricerca dopo l'Evangelo! Quando crediamo, non desideriamo affatto di credere più oltre.

La nostra prima fede è questa: che al di là di essa non v'è più nulla, in cui si debba credere » [4].

Invano gli eretici, a giustificare quella loro irresistibile tendenza all'indagine speculativa, che li spinge a sottoporre l'oggetto stesso della fede all'esame della ragione, adducono le parole dell'Evangelo: « Cercate e troverete » [5]. Ricordiamoci dell'occasione in cui Gesù ha pronunziato queste parole. Egli era al principio del suo insegnamento; tutti ancora dubitavano ch'egli fosse realmente la persona di Cristo; Pietro non lo aveva ancora dichiarato figliuolo di Dio. Aveva dunque ragione il Signore di dire: « Cercate e troverete ». Bisognava infatti cercare il Cristo, che gli uomini ignoravano, cercare questo simbolo di fede fisso e invariabile, a cui l'intero mondo doveva inchinarsi riverente e devoto.

Insomma, tutta la nostra discussione può ridursi a tre punti fondamentali: la cosa, ossia l'oggetto della ricerca; il tempo, ossia il momento in cui bisogna ricercare; la misura, ossia il termine fin dove bisogna spingere la ricerca. Qual è l'oggetto della nostra ricerca? l'insegnamento di Gesù. E questo insegnamento noi dobbiamo ricercare per tutto il tempo in cui non lo troviamo, e fino a

(1) *Acta Apost.*, XVII, 15.

(2) Cfr. *Acta Apost.*, V, 12.

(3) Importante questo luogo, dove Tertulliano, con la stessa energia che nel primo capitolo del *De testimonio animae*, condanna come pericoloso il metodo apologetico dei suoi predecessori. Cfr. Karl Holl, *Tertullian als Schriftsteller*, in *Preussische Jahrbücher*, 88 (1897), pag. 266.

(4) *De praescr.*, 7.

(5) *Matth.*, VII, 7.

quando siamo finalmente riusciti a trovarlo. Orbene si può dire d'aver tutto trovato fin dal primo momento in cui si crede: poichè voi non credereste, se non aveste trovato; e non avreste cercato, se non vi avesse spinto il desiderio di trovare. Dunque, se si cerca per trovare, si trova per credere; e, credendo, si deve metter fine ad ogni nuova ricerca: il frutto stesso dell'indagine, quando sia stato raccolto, è un avvertimento che non si deve andar più oltre. Riposatevi ormai con sicuro abbandono nella conoscenza della rivelazione divina e non arrecate alla parola di Dio l'ingiuria di sottometterla ad un esame critico, come se Dio potesse ingannar voi oppure sè medesimo ([1]).

Se Dio ha parlato, il nostro dovere è quello di umiliarci davanti a Lui, a meno che non vogliamo negare la sua esistenza, o ribellarci alla sua autorità.

Chi, dopo aver una volta creduto, ossia dopo aver trovato quello che cercava, vuol procedere innanzi nella ricerca, perchè spera di trovare qualcos'altro di nuovo, costui o non ha mai creduto sul serio, o cessa fin da questo momento dal credere. In ogni caso, egli abbandona la sua fede, ed è perciò un apostata. Insomma, se uno cerca, è segno o che ancora non possiede nulla, o che ha perduto quello che possedeva. Così avviene per la donna dell'Evangelo che ha dieci dramme e ne smarrisce una: accende la lucerna, spazza la casa, e tanto cerca, finchè la trova. Ma, quando l'ha trovata, non la cerca più ([2]). Tuttavia, anche ammesso che bisogna cercare e ricercare all'infinito, dove cercheremo? nel mondo degli eretici, dove tutto è ostile ed estraneo alla nostra fede, dove a noi è assolutamente vietato di entrare? Qual è quel servo che aspetta di ricevere il suo nutrimento dalle mani d'una persona estranea, per non dire d'un nemico del suo padrone? La donna dell'Evangelo cerca nell'interno della propria casa la dramma che ha smarrito: anche noi dunque dobbiamo cercare solamente fra le pareti della casa nostra, nel seno della nostra Chiesa, dove la dottrina cristiana poggia sul fondamento d'una testimonianza autentica e d'un'autorità legittima, al sicuro dalle fluttuazioni e dai capricci del libero esame; nella nostra Chiesa, che ha il deposito della verità, e che questa conserva riassunta in un « simbolo di fede » ([3]).

Se il tale o il tal altro particolare dell'insegnamento cristiano

([1]) *De praescr.*, 8-10.
([2]) *Luc.*, XV, 8.
([3]) *De praescr.*, 11-13.

vi riesce ambiguo ed oscuro, date pure libero sfogo alla vostra curiosità, purchè il dogma rimanga inalterato nella sua forma essenziale: cercate, discutete, rivolgetevi a qualcuno dei vostri dotti fratelli. Ma abbiate sempre in mente questa regola di condotta: val meglio ignorare che conoscere ciò che non si deve, dal momento che si sa quel tanto che si deve sapere.

Poniamo il caso che gli eretici non siano quello che realmente sono, cioè i nemici della verità, e che a noi non sia stata mai fatta alcuna proibizione di fuggirli sempre e dovunque, qual vantaggio noi ricaveremmo da una conversazione con uomini, che, per confessione loro stessa, non hanno fino ad oggi trovato nulla di definitivo, e cercano e ricercano ancora?

Se anche voi dunque vi darete in braccio agli eretici, e cercherete, dubiterete, tentennerete, come quelli cercano, dubitano e tentennano, farete la fine del cieco che si lascia condurre da un altro cieco nel precipizio. Gli eretici non meritano il nome di Cristiani nel vero senso della parola: *non sunt christiani*, perchè incapaci di un atto di fede assoluto e definitivo. Cercano sempre e non trovano mai, e quello che oggi pretendono d'aver trovato, può venire distrutto dal lavorio critico del domani: *cum enim quaerunt adhuc, nondum tenent: cum autem non tenent, nondum crediderunt.*

Ma gli eretici, nel correggere la dottrina della Chiesa, attingono alle fonti inesauribili della tradizione ecclesiastica! E infatti, come potrebbero, parlando di cose attinenti alla fede, non ricorrere ai libri della fede? In tal modo vengono implicitamente a riconoscere alla Chiesa il possesso del verace insegnamento cristiano [1].

E qui il polemista mette fine al preambolo, dichiarando d'essere ormai giunto all'obbietto principale della discussione. Gli eretici, per dar credito e fondamento alle loro false teorie, sogliono appoggiarsi alle Sante Scritture: le anime di molti fedeli ne rimangono traviate o fortemente turbate. Bisogna mettersi in guardia contro le insidie di quegli audaci, bisogna sbarrar loro la strada ed escluderli dal diritto di discutere intorno ai testi sacri, o anche semplicemente di riferirvisi. Per tal fine occorre stabilire a chi spetta la proprietà del patrimonio scritturale, perchè non sia autorizzato a ricorrervi chi non vanti alcun diritto sopra di esso [2]. In primo luogo, l'Apostolo ci proibisce assolutamente di discutere con gli eretici, sia perchè alterano il testo della Scrittura, e sia

(1) *De praescr.*, 14.
(2) *De praescr.*, 15.

anche perchè un tal genere di discussione ad altro non serve che a rompere il capo ed i polmoni [1]. In secondo luogo, la logica richiede che, prima di dar principio a qualunque disputa sui testi biblici, si determini bene a chi essi appartengano, da chi, per mezzo di chi, quando, ed a chi sia stato trasmesso in eredità l'inestimabile tesoro del messaggio cristiano.

Ecco dove sta il punto essenziale della questione. Solo quando noi riusciremo a sapere dove effettivamente risiede la verità della disciplina e della fede di Cristo, saremo certi che quivi anche si trovano le vere Scritture, le vere interpretazioni, le vere tradizioni cristiane [2]. Ora un fatto innegabile è che Gesù Cristo, durante il suo soggiorno sulla terra, ha insegnato una dottrina; un altro fatto ugualmente certo è che Cristo si è scelto dodici Apostoli, ai quali, oltre ad aver comunicato la sua dottrina, ha affidato la missione d'istruire tutti i popoli del mondo, e di battezzarli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Gli Apostoli, a loro volta, divenuti in tal modo i depositari della scienza del divino Maestro, hanno fondato, prima nella Giudea, poi altrove, un certo numero di chiese. Da queste chiese, col volger degli anni, molte altre ne son nate; e tutte oggi, per quanto grande ne sia il numero, costituiscono, come rami germogliati da un medesimo tronco, un'unica ed immensa famiglia cristiana. Sono tutte apostoliche, sia per la loro origine, poichè direttamente o indirettamente si ricongiungono con gli Apostoli, sia per la loro dottrina, che non differisce menomamente da quella dei discepoli del Signore: si comunicano la pace, si chiamano sorelle, si scambiano i doveri dell'ospitalità, come del resto è naturale che avvenga fra gente devota all'unica tradizione d'un medesimo mistero [3].

E qui vien fuori l'argomento della prescrizione. Se Gesù Cristo ha inviato gli Apostoli a predicare la sua dottrina, non si devono evidentemente accogliere altri predicatori che quelli da Lui stabiliti. Ora quale diremo noi che fosse la materia della predicazione apostolica? senza dubbio la rivelazione fatta agli Apostoli da Gesù Cristo. E in che consiste tale rivelazione? Ecco — dice Tertulliano agli eretici —, se volete saperlo, dovete, in virtù della *praescriptio*, interrogare unicamente le chiese fondate dagli Apostoli e dai loro successori. La vera dottrina è soltanto quella conforme all'insegnamento che la Chiesa ha ricevuto dagli Apostoli,

[1] *De praescr.*, 16-18.
[2] *De praescr.*, 19.
[3] *De praescr.*, 20.

gli Apostoli da Gesù Cristo, e Gesù Cristo da Dio; qualunque altra dev'essere *a priori* giudicata falsa, perchè in aperta contradizione con la predicazione ecclesiastica, con gli Apostoli, con Cristo e con Dio. La nostra credenza è quella stessa della primitiva Chiesa apostolica, matrice e sorgente della fede: ecco la testimonianza della verità (1).

Nè s'illudano gli eretici di toglier forza all'argomento di prescrizione, affermando che gli Apostoli o non hanno tutto saputo, o non hanno tutto insegnato a tutti: vanissime ed assurde obbiezioni, quanto più si pensi che l'intero edificio del Cristianesimo poggia sulle granitiche basi dell'insegnamento apostolico.

Il perfetto accordo di tutte le comunità ecclesiastiche sopra un medesimo simbolo di fede, sarebbe addirittura inesplicabile, se si dovesse ammettere l'ipotesi avversaria: e ognun sa come l'esistenza di molteplici opinioni sia sempre il segno caratteristico dell'errore, allo stesso modo che l'unità della fede è la prova più luminosa della verità (2).

La Chiesa è in possesso della vera dottrina, perchè in lei tu trovi l'ordine e l'accordo, e fuori di lei la confusione e lo scisma; perchè essa sola attinge per una legittima successione di vescovi le purissime fonti del Cristianesimo primitivo, ed essa sola propugna una dottrina in tutto e per tutto conforme all'insegnamento degli Apostoli (3).

Le eresie, qualunque ne sia il nome e la provenienza, hanno seguìto, non preceduto, la verità evangelica; quindi sono dottrine di recente formazione, rispetto a quella antichissima della Chiesa. Chi non sa che Valentino, Marcione, Apelle, Ermogene e gli altri eretici del secondo secolo sono posteriori agli Apostoli? Essi hanno abbandonato il seno della Chiesa: dunque la Chiesa esisteva prima di loro. Essi mutilano e corrompono le Scritture: dunque le Scritture sono più antiche di loro. La verità precede l'immagine, l'ombra segue il corpo: dunque la novità delle eresie è argomento che basta da sè solo a condannarle tutte per sempre. La verità esiste dal principio; l'errore vien dopo. Prima Dio semina il buon grano: poi viene il diavolo, suo nemico, e vi mescola la zizzania. Insomma, l'ordine naturale delle cose porta spontaneamente a questa conclusione: quel che è stato insegnato prima, è verace e divino; quel che è stato aggiunto dopo, è falso ed estra-

(1) *De praescr.*, 21.
(2) *De praescr.*, 22-27.
(3) *De praescr.*, 28.

neo (1). E se alcune sette di eretici, per dare a sè stesse l'apparenza d'una tradizione apostolica, oseranno vantarsi contemporanee degli Apostoli, noi chiederemo ad esse che svolgano dinanzi ai nostri occhi l'ordine e la successione dei loro vescovi, dalla quale risulti che il primo abbia avuto come maestro e precursore uno degli Apostoli, oppure uno degli uomini apostolici, rimasti fino all'ultimo in comunione con gli Apostoli; esigeremo che ci dimostrino l'origine delle loro Chiese, come possiamo far noi, a mo' d'esempio, per la Chiesa di Smirne, alla quale Policarpo è stato assegnato vescovo da Giovanni, e per la Chiesa di Roma, al cui seggio episcopale Clemente è stato elevato da Pietro.

Su, coraggio! inventino pure gli eretici qualche cosa di simile! Ne hanno imbastite tante di menzogne!... Ma sappiano che la facoltà inventiva non basterà in nessun modo a salvarli, poichè la loro dottrina, confrontata con quella dei discepoli del Signore, manifesta con lampante chiarezza, a causa della sua diversità e delle sue contradizioni, di non avere per autore nè un Apostolo, nè un uomo apostolico (2). Anzi no! Gli eretici hanno anch'essi una tradizione antichissima; vantano anch'essi precursori e maestri, vissuti nell'età apostolica: quelli appunto che si fecero spacciatori di dottrine rigettate e anatemizzate dagli Apostoli: ecco la loro vera origine.

Di modo che, concludendo, o le eresie sono posteriori ai tempi apostolici, e allora la novità costituisce da sola un motivo di condanna per esse; o discendono dalle sette primitive, e in tal caso devono, per sì o per forza, ammettere che hanno ereditato da queste, insieme con la perversa dottrina, anche l'apostolica maledizione.

Se dunque le sette degli eretici non procedono per derivazione legittima dalla primitiva comunità fondata da Cristo, ne consegue che la vera dottrina degli Apostoli è proprietà esclusiva delle Chiese d'origine apostolica, specialmente di quella di Roma, dalla quale le comunità africane hanno ricevuto il simbolo di fede (3). Solo a queste Chiese appartiene il possesso delle Sante Scritture, e gli eretici non hanno alcun diritto nè di attingervi nè di parlarne. « Infatti — ragiona Tertulliano, riassumendo così l'argomento di prescrizione in una pagina esuberante di calore e di

(1) *De praescr.*, 29-31.
(2) *De praescr.*, 32.
(3) *De praescr.*, 33-36.

originalità — essendo eretici, non possono esser Cristiani, perchè non hanno ricevuto da Cristo la dottrina da loro liberamente prescelta, e tale che per essa hanno meritato l'appellativo di eretici. Non essendo Cristiani, non hanno alcun diritto sui libri cristiani.

Chi siete voi? — può dir loro la Chiesa — Quando e donde siete venuti? che fate qui nel mio dominio, non essendo del numero dei miei? Con qual diritto tu, o Marcione, seghi gli alberi della mia selva? chi ti dà licenza, o Valentino, di deviare l'acqua delle mie sorgenti? Chi t'autorizza, o Apelle, a spostare i miei confini? Questo terreno è mio: voialtri perchè venite arbitrariamente a seminare e a pascolare? Questo terreno è mio: lo possiedo da lungo tempo, lo possiedo da prima di voi; ho documenti autentici consegnati a me dai primissimi possessori. Sono io l'erede degli Apostoli. Questa proprietà io la conservo in virtù delle disposizioni del loro testamento, in virtù del loro fedecommesso, in virtù del loro giuramento. Voi ne siete esclusi, perchè essi vi hanno diseredato e rinnegato per sempre, come persone estranee e nemiche » (1).

Così termina splendidamente la dimostrazione della tesi giuridica: la vittoria non poteva essere più grande di così. Ma lo sdegno di Tertulliano non s'è tutto sfogato ancora. Abbattuti gli avversari, l'implacabile polemista non sarà pienamente sodisfatto, se non quando li avrà flagellati, mortificati, derisi. Il componimento, con brusco passaggio, perde il tono riposato e dottrinale della disputa teologica, per assumere quello caustico e pungente dell'invettiva e del sarcasmo.

Col rappresentarci il campo nemico, dove tutto è discordia, disordine, contradizione, frastuono di dottrine apertamente in guerra fra loro, capriccio e tumulto da commedia, Tertulliano raggiunge ancor una volta il suo scopo, ch'è propriamente quello di metter in più luminosa evidenza la superba maestà dell'unitaria ed immutabile concezione dogmatica, su cui si eleva l'edificio della Chiesa.

Non resta ormai dubbio sul fatto che gli eretici sono falsari: alterano la dottrina di Cristo, e corrompono le Scritture, per dare alle loro fantastiche invenzioni un'apparenza di verità (2).

E, a quel modo che per mezzo di frasi e concetti, tolti dai libri dei poeti, ad abili imbroglioni riesce facile imbastire componimenti

(1) *De praescr.*, 37.
(2) *De praescr.*, 38.

di vario genere, contenuto e natura — valgano d'esempio i centoni omerici, ed Osidio Geta che di vari frammenti di poesia virgiliana ha congegnato nientemeno una tragedia dal titolo *Medea* —, così gli eretici si servono delle Sante Scritture per i loro fini speciali. I libri santi sono stati redatti dalla volontà di Dio in modo da fornir materia a molteplici errori. Poi, al solito, s'è cacciato in mezzo il diavolo, a cui è commesso l'ufficio di pervertire la verità, ed egli ha traviato dal retto discernimento il pensiero degli eretici, ha offuscato agli occhi della loro intelligenza il chiaro lume delle parole divine, li ha resi finalmente autori d'una nuova specie d'idolatria (1).

« Io non devo — esclama a questo punto Tertulliano — tralasciar di descrivere la condotta degli eretici, e far vedere quanto essa sia frivola, terrena, puramente umana, senza gravità, senza autorità, senza disciplina, in tutto e per tutto conforme alla loro fede.

Non si sa chi è catecumeno, chi è fedele; entrano insieme, ascoltano insieme, pregano insieme; se vi s'introduce qualche pagano, non si fanno scrupolo di dare le cose sante ai cani, e di gettare le perle, benchè false, dinanzi ai porci (2).

Per loro la semplicità consiste nell'abolizione d'ogni vincolo disciplinare, e il nostro attaccamento al dovere chiamano artificio da seduttore. Dispensano a tutti indistintamente la pace. Non si preoccupano affatto della discordia che divide gli uni dagli altri in materia di religione, purchè tutti si accordino nel proposito di combattere la verità. Tutti son gonfi d'orgoglio, tutti promettono il dono della scienza. I catecumeni son già perfetti cristiani, prima che siano stati interamente istruiti nei misteri della fede. E, nelle donne, che razza di sfacciataggine! Osano insegnare, disputare, esorcizzare, promettere guarigioni, forse anche battezzare. Presso gli eretici le ordinazioni si fanno a caso, senza serietà nè fermezza: la scelta cade ora su neofiti, ora su profani, ora su quelli stessi che hanno rinnegato la nostra fede, e ciò per avvincerli a sè con gli allettamenti dell'ambizione, non potendo con quelli della verità. In nessun altro luogo è così agevole far carriera, come nel campo dei ribelli: già il fatto di trovarvisi presenti costituisce un merito di per sè stesso. Oggi un vescovo, domani un altro; oggi è diacono chi domani sarà lettore; oggi è presbitero chi domani sarà laico, poichè anche ai laici vengono affidate cariche sacerdotali.

(1) *De praescr.*, 39-40.
(2) *Matth.*, VII, 6.

Che dirò poi della loro predicazione? Non si curano affatto di convertire i pagani, ma di pervertire i nostri. La gloria per essi consiste nell'abbattere chi sta in piedi, non nel rialzare chi giace in terra. Ed è naturale: non potendo edificar nulla con materiali propri, costruiscono l'opera loro con gli avanzi della distrutta verità. Scavano le fondamenta della nostra casa, per costruirsi la loro... Non si può dire che vi siano scismi presso gli eretici: Quando ve ne sono, non si vedono: lo scisma per loro è l'unità. Mi si tacci di menzogna, se non è vero che anche fra gli stessi eretici ve n'ha di quelli che s'allontanano dall'osservanza delle proprie regole, modificando ciascuno a suo capriccio la dottrina che ha ricevuto, come a suo capriccio l'ha inventata colui che l'ha trasmessa a loro.

L'eresia, nel suo progresso, rimane fedele alla sua natura ed al carattere della sua origine. I Valentiniani e i Marcioniti hanno, come Valentino e Marcione, libera facoltà di apportare qualunque modificazione vogliano in materia di fede. Insomma, tutte le eresie, a chi le consideri ben addentro, si trovano su molti punti in pieno disaccordo con la concezione dei propri fondatori. Gli eretici per la maggior parte non hanno chiese; senza madre, senza dimora fissa, senza fede, vanno randagi, come cani frustati, in bando dalla società. Essi negano che si debba aver timore di Dio: tutto quindi in mezzo a loro è sfrenatezza e licenza. Ma in qual luogo non si teme Dio, se non quivi dov'Egli non è? E dove non è Dio, non è neppure la verità; dove non è la verità, è fatalmente un genere di vita, come codesto degli eretici. Al contrario, dove è Dio, quivi si trova il timore di Dio, che è il principio della sapienza; e dove si teme Dio, quivi si trovano anche l'onesta gravità, la scrupolosa esattezza, la vigile cura, la scelta diligente, la comunicazione in seguito a maturo esame, la promozione meritata, la sottomissione religiosa, la devozione nel servire, la modestia nel portamento, la Chiesa unita, e Dio dovunque... A nessuno riesce utile allontanarsi da questa nostra rigida disciplina, se ha presente alla memoria l'immagine del futuro giudizio, dove tutti dovremo comparire davanti al tribunale di Cristo, per render conto della nostra fede, prima di qualunque altra cosa... » [1].

Tale è in sostanza il *De praescriptione haereticorum*, uno dei più importanti e poderosi trattati che siano usciti dalla penna di Tertulliano; tale l'argomentazione viva, serrata, nervosa, che è stata tolta in ogni tempo a modello dai polemisti cattolici, per combattere altri eretici, specialnente i partigiani della Riforma, non meno

[1] *De praescr.*, 41-44.

audaci e sottili di quelli, contro i quali dirigeva i suoi colpi l'ardente presbitero cartaginese (1).

L'argomentazione non si può dire del tutto nuova. Già in un frammento di Papia e in un documento di Egesippo, ambedue conservatici da Eusebio (*Hist. eccl.*, III, 39, 4; IV, 22, 1-4), come pure nelle lettere di Sant'Ignazio d'Antiochia (2), e, più particolarmente, in alcuni luoghi dell'*Adversus haereses* d'Ireneo (3), frequenti allusioni si rinvengono al metodo con cui bisogna combattere le sette dei dissidenti, opponendo al libero esame il principio dell'autorità dottrinale. Tertulliano però — e qui sta il merito incontestabile della sua grande originalità — ha dato ampio ed organico svolgimento e una più chiara precisione di contorni alla tesi già vagamente accennata dai suoi predecessori, ha condensato in poche pagine e riprodotto in una forma nuova e stringente, con una dialettica minuziosa, sottile, persuasiva, la dimostrazione cattolica, come avrebbe potuto concepirla la Chiesa nei primordi della sua esistenza. Abbiamo veduto come con quest'opera Tertulliano si fosse proposto di combattere contro l'eresia in generale, non contro una determinata manifestazione di essa. Ma, quando scriveva il *De praescriptione*, egli aveva già in animo d'intraprendere una confutazione metodica delle sette più importanti; tant'è vero che alla fine dell'ultimo capitolo del trattato si legge: « Io finora ho discusso contro tutte le eresie in generale, e con rigorose, giuste e necessarie prescrizioni ho dimostrato che gli eretici devono essere esclusi da ogni diritto d'appello alle Scritture. Ora, se la grazia di Dio me lo vorrà concedere, risponderò partitamente ad alcune di esse ». Di qui i trattati speciali contro i Giudei, contro Marcione, Valentino, Ermogene, Prassea, e gli altri eretici del secondo secolo: trattati preziosissimi per la storia della teologia e dell'eloquenza.

Ma Tertulliano in tal modo veniva a trovarsi in flagrante contradizione con sè medesimo: prima aveva scartato finanche la possibilità di discutere con gli eretici sopra un punto particolare della rivelazione cristiana, poi invece si volgeva ad intraprendere l'analisi dei singoli sistemi dei novatori, per dimostrarne la falsità, al lume della Santa Scrittura, della tradizione e della ragione teologica!

Di tale contradizione del resto sembra essersi accorto egli

(1) Per maggiori notizie su questo particolare, vedi De Labriolle, *Tertull., De praescript. haeret.* etc., pag. XXXIII sgg.

(2) Vedi U. Moricca, *Le lettere di Ignazio di Antiochia e di Policarpo. Il martirio di Policarpo*, Roma, 1923 (Quaderni di *Bilychnis*, n. 10-11).

(3) Cfr. ad esempio *Adv. haer.*, III, 3 (P. G. VII, 848); III, 4, 1 (P. G. VII, 855) con *De praescr.*, 22 e 26. Vedi De Labriolle, *Op. cit.*, pag. XX sgg.

stesso. Senonchè, fin dalle prime battute dell'*Adversus Marcionem*, ne dà la spiegazione, dicendo che l'insistere sopra quella sua argomentazione giuridica avrebbe potuto essere interpretato dagli avversari come indizio di paura in lui ad affrontare i pericoli della controversia. E noi dobbiamo credergli: chè veramente un uomo della sua tempra, uno spirito ardente e pugnace, nato per le lotte del pensiero, non avrebbe mai potuto rassegnarsi a un simile sospetto.

Prima che sulle varie sette degli eretici, gli sguardi fulminei di Tertulliano si posarono sopra i Giudei.

L'*Adversus Iudaeos* fu composto fra il 200 e il 206, quando cioè Tertulliano non era ancora uscito dal seno della Chiesa (1).

Com'è noto, il Cristianesimo, sorto dal Giudaismo e lungamente confuso con esso nell'opinione generale, venne presto fatto segno all'implacabile ostilità d'Israele. E il secondo secolo offre appunto il deplorevole spettacolo d'una guerra sorda ed astiosa che le comunità giudaiche e cristiane si facevano a vicenda. Quale fosse la causa principale del dissidio fra le due religioni, ci vien detto dallo stesso Tertulliano: « I Giudei attendono ancora la venuta di Cristo, e tra loro e noi non c'è più forte motivo di discordia che la tenacia con cui essi negano la realtà della sua venuta » (2).

Negare la venuta di Cristo significava ferire il Cristianesimo in una delle sue parti più vitali, significava contestarne l'esistenza legittima. Di qui la necessità di combattere l'erroneo principio della tesi giudaica, contro cui scrissero insigni campioni della nuova fede: Aristone di Pella (3), l'apologista Milziade (4), Apollinare di Ierapoli (5), il martire Giustino (6), Origene (7), ed altri (8).

(1) L'*Adversus Iudaeos*, dunque, per rispetto all'ordine cronologico, precede la seconda edizione dell'*Adversus Marcionem* (composto fra il 207 e il 208), dove si allude a quel trattato con le parole: *Discat nunc haereticus ex abundanti* CUM IPSO LICEBIT IUDAEO *rationem quoque errorum* etc. (*Adv. Marc.*, III, 7).

(2) *Apolog.*, 21, 75.

(3) Cfr. Origen., *Contr. Cels.*, IV, 52; Hieron., *Comment. in Epist. ad Galat.*, II, 3, 14; pseudo-Cyprian., *Ad Vigilium episc. de judaic. incred.*, 8 (t. III dell'ediz. di Cipriano curata dal Hartel, pag. 128).

(4) Cfr. Euseb., *Hist. eccles.*, V, 17, 5.

(5) Cfr. Euseb., *Hist. eccles.*, IV, 27.

(6) Iustin., *Dialog. cum Tryphone*, 2-8, 49 sgg. Cfr. Hieron., *De vir. ill.*, 23.

(7) Orig., *Contra Cels.*, I, 45.

(8) Sull'ostilità fra Cristiani e Giudei, vedi Jean Custer, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris, 1914, t. I, pagg. 35-76; Renan, *Disc. et Conf.*, pag. 311 sg.; Harnack, *La missione e la propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Torino, Fratelli Bocca, 1906 (trad. di P. Marrucchi), pag. 34 sgg., e 353.

Ma non era soltanto il dogma teologico sulla rivelazione del Messia che spingeva i Cristiani a schierarsi contro il popolo d'Israele. Al tempo della dominazione romana, i Giudei formavano in molte città dell'Africa del Nord, specialmente a Cartagine, vaste ed importanti colonie, attivissimi centri di propaganda israelitica [1] e fonti perenni di persecuzioni contro i Cristiani. *Synagogas Iudaeorum* — dice Tertulliano — *fontes persecutionum* [2]. I Giudei erano instancabili nell'attizzare gli odii pagani a danno dei seguaci della religione avversaria [3]. Chi non ricorda l'episodio di quello scellerato mercante giudaico, che un giorno si diede a passeggiare per le vie di Cartagine, portando in mano una caricatura del Cristo? [4]

In vari luoghi delle sue opere, a cominciare dalle più antiche, Tertulliano aveva sempre parlato dei Giudei con asprezza di linguaggio [5]; ma non si era mai proposto di scrivere un trattato speciale contro di loro. Gliene venne l'idea, quando gli accadde di assistere e forse di partecipare ad una disputa, accesasi, indubbiamente a Cartagine, fra un cristiano e un pagano convertito al Giudaismo. L'argomento non era nuovo: si trattava di stabilire se i Gentili potessero o no essere ammessi a godere della grazia divina. La controversia fu accanita e clamorosa: si strillò da ambedue le parti; ed anche il pubblico, che s'era vivamente appassionato alla lotta, strepitava e vociava non meno dei contendenti, aumentando la confusione. Sicchè, come suole accadere, la sera, al termine della disputa, durata un intero giorno, nella questione si vedeva assai meno chiaro di prima. Tertulliano pensò allora di sottoporre, per suo conto, a nuovo e più sereno esame il problema, e poi di svolgere per iscritto la materia ch'era stata trattata a viva voce [6]. Di qui l'origine dell'*Adversus Iudaeos*.

L'autore, secondo il suo solito, comincia col ritorcere contro gli avversari le armi stesse, di cui quelli si servivano per combattere il Cristianesimo. Egli non solo dimostrerà, per mezzo di prove tolte dai libri del Vecchio Testamento, la superiorità del popolo

(1) Monceaux, *Les Colonies Juives de l'Afr. romaine* (*Rev. des Etudes Juives*, XLV (1902), pagg. 1-28; id., *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 8 sgg.; *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturg.*, I, 745; Audollent, *Carthage romaine*, pag. 705.

(2) *Scorpiac.*, 10.

(3) Cfr. Tertull., *Apolog.*, 7: *Tot hostes ejus* (cioè della verità cristiana) *quot extranei, et quidem proprie ex aemulatione Iudaei* etc.

(4) *Ad nation.*, I, 14; *Apolog.*, 16. Vedi, sopra, pag. 137 sgg.

(5) *Apolog.*, 21; *Ad nation.*, I, 14; *De baptism.*, 15; *De orat.*, 14.

(6) *Adv. Iudaeos*, 1.

cristiano sull'ebraico, ma insegnerà anche ai Giudei a leggere le loro sacre Scritture, e a saper discernere il senso allegorico nascosto sotto il senso letterale.

L'economia della rivelazione non permette di attribuire alla legge mosaica un valore che non sia limitato e transitorio; e la legge nuova, come Dio stesso aveva preannunziato, si è quasi totalmente sostituita all'antica. Dio non ha mai escluso i Gentili dalle sue promesse, anzi ha benedetto in Abramo tutti i popoli della terra. Dal ventre di Rebecca, secondo la divina profezia, due popoli dovevano nascere separati: l'uno avrebbe vinto l'altro, e il maggiore avrebbe servito al minore (1). Ebbene, i due popoli son nati: il maggiore è il popolo giudaico, caduto in disgrazia del Signore, a causa delle sue molte colpe verso di Lui; il minore è il popolo dei Gentili convertiti al Cristianesimo (2).

Invano dunque i Giudei attribuiscono a sè soli il privilegio dei favori divini. Infatti per qual ragione Dio, creatore e reggitore dell'universo, Dio, che ha plasmato l'uomo con le sue mani, che ha seminato tutti i popoli sulla terra, dobbiam credere che ha dato a un popolo solo, e non a tutti, per mezzo di Mosè, la sua legge? (3) I Giudei, a conferma della propria opinione, sogliono addurre le prescrizioni legali e le cerimonie del loro culto. Ma hanno torto. La circoncisione carnale, data come segno a quel popolo, per distinguerlo da tutti gli altri, è stata ormai abolita e sostituita dalla circoncisione spirituale, di cui la prima non era che una figurazione simbolica. Parimenti il sabato non aveva altro valore che quello di un'istituzione passeggiera e temporanea; e i sacrifizi cruenti del tempio di Gerusalemme, in conformità delle predizioni del Vecchio Testamento, dovevano cedere il posto a sacrifizi incruenti, ad offerte spirituali, monde da ogni macchia, e fatte a Dio in tutti i luoghi della terra.

Nè del resto i Giudei sollevano il minimo dubbio sulla verità contenuta nei testi profetici; tant'è vero ch'essi attendono ancor oggi un Salvatore, il quale venga e modifichi l'aspetto del mondo. La questione dunque si riduce a sapere se le profezie della Legge antica si sono avverate nella rivelazione d'una Legge nuova, vale a dire se l'aspettato Messia è venuto a portare agli uomini il suo messaggio di salvezza (4).

(1) *Gen.*, XXV, 23.
(2) *Adv. Iud.*, 1.
(3) *Adv. Iud.*, 2.
(4) *Adv. Iud.*, 3-6.

Orbene il Messia è venuto. Chi potrebbe negarlo? I profeti avevano annunziato un impero, il quale non sarebbe stato circoscritto dagli angusti confini della Giudea, ma si sarebbe esteso fino alle estremità della terra. Ed, ecco, le profezie si sono compiute: una nuova alleanza s'è formata, ben diversa da quella del Sinai, e il nome di Cristo regna oggi sovrano su tutti i popoli del mondo, dall'Oriente all'Occidente. Gesù dunque è il Messia: a Lui è avvenuto quello che a nessun Re dei Giudei, neppure a Salomone (1).

E qui il presbitero cartaginese con una serie di calcoli cronologici, ingegnosi quanto si vuole, ma non esenti da errori, passa a dimostrare che le profezie concernenti il Messia si sono tutte compiute nella persona di Gesù Cristo, nell'epoca del suo avvento, nel luogo della sua nascita, nelle principali circostanze della sua vita, della sua Passione e della sua morte, nella conversione dei Gentili, nella distruzione di Gerusalemme, e nella rovina della nazione giudaica predetta da Ezechiele (2).

Espulsi dalla patria, i Giudei andarono dispersi per il mondo, e costruirono dappertutto sinagoghe; ma in esse lo Spirito Santo non abita più, come una volta nel Tempio. Dio ha rifiutato ai colpevoli le sue grazie; la loro terra è divenuta deserta, e lo straniero vi esercita il suo dominio: degna punizione per coloro i quali offesero Dio, mettendo a morte Gesù Cristo. I Giudei, vittime di un cieco orgoglio e di ambiziosi sogni di grandezza terrena, aborrono dal riconoscere Gesù Cristo, a causa dello stato d'umiltà in cui è venuto al mondo. Ma essi non pensano che bisogna distinguere due periodi nell'avvento del Messia: il primo, quello in cui Egli doveva mostrarsi nella sua umiltà; il secondo, quello in cui, come fu predetto dai profeti, si rivelerà nella pienezza della sua gloria (3).

Nessuna novità, come si vede, quanto alla natura delle argomentazioni, che sembrano desunte dalle opere degli apologisti cristiani, specialmente dai dialoghi di Aristone di Pella e del martire Giustino. C'è solo di nuovo la bontà del metodo, logico e rigoroso, con cui la disputa è condotta, e l'ardore della passione, che il polemista cartaginese seppe trasfondere, come per darle anima e vita, nell'arida materia del suo trattato.

Gli ultimi capitoli (9-14) sono in gran parte ripetuti dal III li-

(1) *Adv. Iud.*, 7.
(2) *Adv. Iud.*, 8-12.
(3) *Adv. Iud.*, 13-14.

bro dell'*Adversus Marcionem* (1). Questa circostanza ha fatto nascere il dubbio che la seconda metà dell'*Adversus Iudaeos* non sia opera di Tertulliano, ma una meschinissima compilazione di qualche inesperto falsario. E, come suole avvenire, i dotti si sono schierati in due campi opposti: gli uni (Noeldechen (2), Monceaux (3), Harnack (4), Akerman (5)) sostengono la tesi dell'autenticità; gli altri (Iülicher (6), Einsiedler (7), Krueger (8)), la tesi contraria.

A chi però legga con profonda attenzione l'opuscolo tertullianeo io credo che non possa, nè debba sfuggire come le strette relazioni di parentela, intercedenti fra l'*Adv. Iudaeos* e l'*Adv. Marcionem*, la successione, non tumultuaria ed incoerente, come piacque a taluni di giudicarla, ma logica, naturale, spontanea dei particolari della discussione, l'intonazione polemica, la lingua, lo stile, tutto, insomma, pregi e difetti, militino in favore dell'autenticità. Nè invero parmi grave obbiezione quella di chi adduce, a sostegno della tesi avversaria, l'inserzione di brani appartenenti all'*Adv. Marcionem* nel contesto dell'*Adv. Iudaeos;* poichè, all'occorrenza, Tertulliano, come tutti sanno, non aveva scrupoli d'introdurre in un suo trattato frasi, argomenti, e persino interi squarci di prosa, tolti da opere, ch'egli stesso avesse precedentemente composte. Servano d'esempio le innumerevoli identità di forma e di contenuto fra l'*Adv. Nationes* e l'*Apologeticum*.

Tertulliano dunque, nel breve volgere di poco men che dieci anni, da laico prima, da presbitero dopo, ha profuso tesori inestimabili d'eloquenza e di dottrina, in sostegno della Chiesa. Apologista, polemista, teologo, moralista, ha rinnovato le armi e i sistemi di lotta contro tutti gli attacchi del paganesimo; ha combattuto vittoriosamente contro gli eretici; ha represso gli abusi; ha sorretto sulla via della fede i propri fratelli in Cristo con re-

(1) Cfr. *Adv. Iud.*, 9 e *Adv. Marc.*, III, 12, 13, 14, 16, 17; *Adv. Iud.*, 10 e *Adv. Marc.*, III, 18-19; *Adv. Iud.*, 11-12 e *Adv. Marc.*, III, 20; *Adv. Iud.*, 13 e *Adv. Marc.*, III, 23; *Adv. Iud.*, 14 e *Adv. Marc.*, III, 20-21.

(2) *Tertullians Gegen die Juden, auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft*, Leipzig, 1894 (*Texte u. Unters. zur Gesch. der altchristl. Litter.*, XII, 2).

(3) *Hist. litt. de l'Afr. crêt.*, I, 295 sgg.

(4) *Chron.*, II, 290. Prima però (cfr. *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 671) lo stesso Harnack s'era mostrato di diversa opinione.

(5) *Ueber die Echtheit der letzteren Hälfte von T. adv. Iudaeos*, Lund, 1918.

(6) *Theolog. Litteraturzeit.*, 1895, pag. 156 sgg.

(7) *De Tertulliani adv. Iud. libro*, Vürzburg, 1897.

(8) *Gesch. der altchristl. Litt. in den ersten drei Jahrhund.*, Freiburg im B., 1898², pag. 164; *Gött. Gel. Anz.*, 1905, pag. 31 sg.

gole, con esortazioni, con consigli; ha proclamato, giustificato, rinsaldato tutte le verità della rivelazione, tutti i principî fondamentali della fede. Del suo pensiero, nella storia dei dogmi e della civiltà cristiana d'Occidente, ha lasciato tracce profonde, che il tempo non riuscirà mai a cancellare.

La Chiesa ha acquistato per mezzo di lui un vigore nuovo, una coscienza nuova, una fede più sicura, più ardente nella nobiltà della sua missione, nell'intima virtù espansiva della sua giovane forza, nella grandezza dei suoi non lontani trionfi.

Naturalmente il mondo dei cattolici avrebbe dovuto circondare di rispetto e di gratitudine un così nobile campione della Chiesa. Invece no! gli si rivolse contro, con guerra sorda e tenace; e, a voler esser giusti, non aveva poi tutti i torti. Inesorabile nelle sue logiche deduzioni, nemico acerrimo dei mezzi termini, delle transazioni, degli accomodamenti, animato da fervido entusiasmo per un ideale purissimo di vita e di fede cristiana, Tertulliano voleva ad ogni costo tradurre in realtà il suo gran sogno, voleva sentire nella comunità di Cartagine lo stesso spirito di sacrificio e d'eroismo dei bei tempi apostolici. Per il bene della Chiesa, per il trionfo della fede, egli avrebbe piegato il capo alle più dure leggi, avrebbe dato le cose sue più care, la sua vita, il suo sangue, tutto.

Non c'è quindi da stupirsi che, nel quotidiano conflitto con la realtà, irritato degli ostacoli che sorgevano ad impedirgli il cammino, stimasse indegna della sua missione quella Chiesa, per cui egli aveva combattuto e combatteva tuttora con tanta forza e con tanto amore.

Sperava che i suoi compagni si sarebbero fatti guidare da lui, avrebbero docilmente e ciecamente ubbidito ai suoi cenni, avrebbero con instancabile rassegnazione sopportato il giogo evangelico, con tutto il peso eccessivo di nuovi obblighi morali e disciplinari non giustificati in alcun modo dalla Scrittura, checchè Tertulliano facesse e dicesse, per piegar questa alle sue intenzioni o per supplire alle lacune dei testi biblici con argomenti giuridici, come quello della *consuetudo* e della *traditio*.

Voleva insomma dettar leggi al mondo, e il mondo gli si ribellava: di qui le sue disillusioni, il suo disgusto, il suo dispetto, accresciuto ogni giorno da un aperto movimento d'opposizione, che col favore dei vescovi s'andava sempre più nettamente delineando nell'ambito della comunità cartaginese (1).

(1) Girolamo (*De vir. ill.*, 53) parla chiaramente d'invidia e di oltraggi del clero romano, che avrebbero spinto Tertulliano ad abbracciare le teorie della setta

La situazione era insostenibile, per un uomo del temperamento di Tertulliano: da una parte la reazione cattolica, dall'altra le vaghe, incomplete prescrizioni della Scrittura, da Tertulliano mal celate con sofistiche astuzie, ed insufficienti di per sè sole a legittimare l'intransigenza delle teorie puritane, a cui lo scrittore di Cartagine sentivasi attratto come da una forza irresistibile. Soltanto una parola viva e divinamente ispirata, come quella in cui credevano i seguaci di Montano, avrebbe potuto supplire alle insufficienze dei *Sancti Commentarii*, e ritemprare nell'anima del popolo cristiano l'infiacchito sentimento della fede, la *frivola et frigida fides* (1).

Ecco la condizione intellettuale e morale di Tertulliano, quando conobbe il montanismo.

Il movimento montanista era sorto in un villaggio della Frigia, patria del culto fanatico di Cibele, nei primi anni del regno di Marco Aurelio.

Montano, un sacerdote di Cibele, poi convertitosi al Cristianesimo, aveva attirato sopra di sè l'attenzione con estasi e visioni, durante le quali pronunziava strani discorsi, da lui spacciati per rivelazioni del Paracleto, ossia dello Spirito, che con insegnamento quotidiano completava l'opera di Cristo. Due donne, Massimilla e Prisca o Priscilla, fornite anch'esse del dono della profezia, s'erano unite a lui, e lo assistevano attivamente nel lavoro di propaganda (2).

Il Paracleto annunziava la venuta di Cristo e l'apparizione della Gerusalemme celeste, che sarebbe discesa dal cielo e si sarebbe posata sopra un determinato luogo della terra, e precisamente nella pianura frigia, estendentesi fra le due piccole città di Pepuzio e di Timione.

Di qui la necessità di un ritorno alle pure fonti della fede, alle condizioni di vita dei primissimi tempi del Cristianesimo; rinunzia solenne al matrimonio; digiuni prolungati ed austeri; divieto di cibi che non fossero asciutti e crudi (*Xerophagia*); divieto di fuggire durante le persecuzioni; obbligo imposto a tutti i fedeli di sostenere con animo lieto il martirio, di rigettare ogni forma d'ornamento e di lusso, ogni carica civile, anche il servizio militare,

montanistica: *Invidia posthac et contumeliis clericorum romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus* etc. Agostino invece (*De haeres.*, 86) attribuisce la diserzione di Tertulliano alle difficoltà prodotte dal progressivo esclusivismo delle sue teorie.

(1) Tertull., *De fuga*, 3.

(2) Eus., *Hist. eccles.*, V, 14-18.

ogni culto per le arti e per le scienze profane; insomma, sacrificio pieno ed intero di tutti gl'interessi mondani per una forma d'esistenza che corrispondesse degnamente al fatto grande e solenne del prossimo avvento del regno di Dio. Le credenze della Chiesa rimanevano, dunque, immutate: la scuola di Montano non mirava ad altro che ad una più alta conoscenza delle Sacre Scritture ed alla pratica d'un più rigoroso ascetismo. Questo ascetismo, in fondo, non superava i limiti ammessi negli altri circoli cristiani, e le sue esagerazioni erano giustificate dall'attesa febbrile dell'ultimo giorno.

Le profezie, elemento così cospicuo nell'economia del Vecchio e del Nuovo Testamento, legittimavano la missione dei montanisti, e l'estasi, stato di rapimento e di astrazione dai sensi, era la forma necessaria in cui si esplicava la virtù profetica.

Le teorie e gli ammonimenti del Paracleto venivano trascritti e ordinati in raccolte speciali di oracoli, che costituivano una specie di evangelo per i seguaci dei nuovi profeti (1).

L'eresia si diffuse rapidamente nell'Asia, portando negli animi un turbamento profondo. Molti fedeli, esaltati dall'idea della prossima venuta di Cristo, abbandonavano le proprie comunità, per seguire i banditori della nuova dottrina, fra cui, oltre a Montano ed alle sue profetesse, primeggiavano, come i più famosi, un tal Alcibiade, un Teodoto, che godeva la carica speciale di primo amministratore della profezia (ἐπίτροπος), un Temisonte e un Alessandro, i quali si spacciavano ambedue per confessori (2).

Dapprima i montanisti furono presi per fanatici e per ossessi. Sotade, vescovo di Anchialo nella Tracia, tentò di esorcizzare Priscilla (3); due vescovi frigi, Zotico di Comana e Giuliano di Apamea, tentarono la stessa cosa con Massimilla: ma l'ostinazione dei settari rese vani i loro sforzi (4), mentre il Paracleto, per bocca di Massimilla, si lamentava dicendo: « Sono cacciato lontano dalle pecore, come un lupo, eppure non sono un lupo, ma Parola, Spirito, Potenza » (5). Intanto le comunità montaniste si moltiplicavano e si organizzavano, e gli eretici, imitando lo stile degli gnostici, designavano sè stessi col titolo di *Pneumatici*, ossia d'*I-*

(1) Epiphan., *Haeres.*, 48, 4; 10-11; Tertull., *De exhort. castit.*, 10; *De anima*, 55, 58; *De resurr. carn.*, 11, 63, ecc. Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, pag. 238 sgg.

(2) Eus., *Hist. eccl.*, V, 3; 16, 14; 18, 5-6.

(3) Eus., *Hist. eccl.*, V, 19, 3.

(4) Eus., *Hist. eccl.*, V, 16, 16.

(5) Eus., *Hist. eccl.*, V, 16, 17.

spirati (πνευματικοί) (1), in opposizione ai cattolici, ai quali davano il nome di *Psichici* (ψυχικοί). La Chiesa si affrettò ad escluderli dalla sua comunione, e numerosi concili si tennero in Oriente, per opporre una resistenza al dilagare della pericolosa eresia (2). Nello stesso tempo valorosi polemisti ortodossi, Melitone di Sardi (3), Dionisio di Corinto, Serapione d'Antiochia, Apollinare di Ierapoli, Milziade, Apollonio, che fu l'avversario di Tertulliano (4), e parecchi altri, univano felicemente i loro sforzi per combattere il comune nemico (5).

Anche in Occidente si sparse ben presto la notizia del montanismo e dei suoi progressi.

Papa Sotero, che pontificò dal 166 al 174, sollecitato dal vescovo Dionisio di Corinto (6), scrisse, a quanto pare, un libro contro la setta dei nuovi profeti (7). E nel 177 la cristianità di Lione in Gallia, mentre su di lei si abbatteva terribilmente la furia della persecuzione, si credette in debito di pronunziare un giudizio sugli eventi dell'Asia, e di raccomandare soprattutto il mantenimento della pace ecclesiastica.

I confessori lionesi scrissero, dal fondo delle loro prigioni, alcune lettere ai fratelli dell'Asia e della Frigia, e ad Eleuterio, allora vescovo di Roma (174-189), dal quale sembra molto probabile che abbiano ottenuto una condanna del montanismo (8).

Queste lettere furono inserite nel famoso documento sui martiri di Lione, con un parere dei fratelli della Gallia sullo spirito profetico, rivendicato da Montano, Alcibiade e Teodoto; ed Eusebio, che vide tale documento, lo definisce saggio e ortodosso (9).

Succeduto ad Eleuterio il papa Vittore (189-198), questi, così

(1) Gli avversari però li chiamavano semplicemente *Montanisti* o *Catafrigi* (ἡ κατὰ Φρύγας αἵρεσις). Cfr. Eus., *Hist. eccl.*, V, 16, 1; Pseudo-Tertull., *Adv. omnes haeres.*, 7; Cyprian., *Epist.* 75, 7; Hieron., *De vir ill.*, 40; August., *De haeres.*, 86.

(2) Eus., *Hist. eccl.*, V, 16, 8; 10; 16 sgg. La sentenza di scomunica fu confermata anche da sinodi posteriori (Cfr. Cyprian., *Epist.*, 75, 7).

(3) Probabilmente con i suoi libri sulla profezia (Περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν). Cfr. Eus., *Hist. eccl.*, IV, 26, 2.

(4) Eus., *Hist. eccl.*, V, 18; Hieron., De vir. ill., 40.

(5) Eus., *Hist. eccl.*, IV, 23, e 27; V, 16-18; 19, 1-3; Epiph., *Haeres.*, 48, 2-13.

(6) Eus., *Hist. eccl.*, IV, 23, 9-12.

(7) Praedestinati, *Haeres.*, 26.

(8) Tale condanna risulta evidente da un passo di Tertulliano (*Adv. Prax.*, 1).

(9) Eus., *Hist. eccl.*, V, 3, 4.

almeno sembra [1], dopo aver lungamente esitato sulla deliberazione da prendere a proposito delle nuove profezie, aveva finito col giudicarle favorevolmente, ed aveva già inviato lettere di pace, quando giunse dall'Asia il confessore Prassea, il quale, fornendo al pontefice dati più sicuri, riuscì a ritrarlo dalla sua prima decisione [2]. La condanna del papa Vittore, confermata più tardi dal papa Zefirino (198-217), troncò al montanismo ogni via di penetrare nella Chiesa. E se qualche ostinato apostolo di quella stolta dottrina levava la voce a difenderla, trovava subito chi lo costringesse al silenzio. Così avvenne di Proclo, per il quale Tertulliano nutriva sensi di profonda venerazione [3], e che Caio, uno scrittore romano, confutò con un dialogo, di cui possediamo tuttora scarsi e brevi frammenti [4].

Come a Roma, così pure a Cartagine, verso la fine del regno di Severo, esisteva un piccolo nucleo di montanisti. E dico *piccolo*, perchè Tertulliano avverte che bisogna considerare non la quantità, ma la qualità di quei fedeli [5]. Avevano le loro brave raccolte di profezie o visioni, ed erano instancabili nell'estendere la propaganda delle proprie idee [6]. Il Monceaux [7] dice che i settari di Cartagine, tra gli anni 207 e 212, non erano esclusi dalla comunità cattolica, ed avevano facoltà di assistere ai divini uffizi [8]; tant'è vero che Tertulliano ha potuto per lungo tempo, senza romperla con la Chiesa, invocare le rivelazioni e le prescrizioni del Paracleto, e nel 212 parlare a nome di tutti i Cristiani, nella sua lettera al proconsole Scapula. Dalla qual cosa si dovrebbe concludere che, almeno a Cartagine, si poteva essere fortemente sospetti di montanismo, senza cessare per questo di essere ufficialmente cattolici. Dobbiamo ritener vera in modo assoluto la conclusione del Monceaux? A tale domanda non si può dare una risposta definitiva: noi possediamo troppo scarse notizie, perchè ci sia lecito di risolvere con facile giudizio una così grave questione di disciplina ecclesiastica.

([1]) Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 327 sg.; 402, nota 4; 403.

([2]) Tertull., *Adv. Prax.*, 1.

([3]) Tertull., *Adv. Valentin.*, 5; pseudo-Tertull., *Adv. omnes haeres.*, 7.

([4]) Eus., *Hist. eccl.*, II, 25, 6 sg.; III, 28, 1 sg.; 31, 4 Cfr. VI, 20, 3; Hieron., *De vir. ill.*, 59.

([5]) Tertull., *De fuga*, 14; *De exhort. castit.*, 7. Cfr. *De ieiunio*, 11.

([6]) Tertull., *De anima*, 9; *De virgin. vel.*, 17.

([7]) *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 404.

([8]) Tertull., *De virgin. vel.*, 1 sgg.; *De anima*, 9.

Certo, se la comunità cattolica cartaginese, com'è assai probabile, ha lungamente tollerato nel suo seno i membri del piccolo gruppo montanista, già condannati, a Roma, dal papa Vittore, ciò serve ad attestare in quali condizioni di profonda decadenza si trovasse la chiesa della metropoli africana.

Tertulliano, secondo una testimonianza di S. Agostino [1], avrebbe da principio combattuto le teorie montanistiche. E, benchè di siffatte polemiche non rimanga traccia nelle opere conservateci dalla tradizione, la cosa può esser vera, se si pensa all'indole dell'uomo ed alla sua vivissima contrarietà per qualunque fede che avesse sapore d'eresia.

I primi segni di adesione alle idee di Montano appaiono bruscamente in alcuni luoghi della seconda edizione dei libri contro Marcione [2].

Come fece Tertulliano a conoscere il montanismo? Non sappiamo. Sembra però molto naturale il supporre che egli abbia avuto fra le mani una raccolta di oracoli, e che per mezzo di questa sia venuto direttamente a conoscenza della dottrina dei profeti frigi. L'intransigenza delle opinioni, specialmente in fatto di morale e di disciplina, a cui era giunto il presbitero cartaginese per graduale e spontanea evoluzione del suo pensiero, lo rendeva particolarmente adatto a guardare con occhio d'amore le crescenti manifestazioni della nuova setta. Voglio, insomma, dire che Tertulliano trovavasi già in uno stato di spirito montanista, quando conobbe il contenuto della predicazione di Montano.

E molte cose ve lo attiravano. Anzitutto l'austerità dei fedeli, il rispetto di Montano per il dogma, e la sistematica avversione da lui dimostrata contro tutte le forme d'indagine puramente teorica. Il montanismo aveva, come Tertulliano, il culto della Chiesa primitiva.

Esso accettava la rivelazione cristiana come un fatto acquisito, come una tradizione veneranda, come un'eredità sacra e intangibile: non ne dissolveva, mediante l'analisi, gli elementi costitutivi, per poi ricomporli, a forza di speculazione, come facevano gli gnostici, ma con senso profondo di rispetto vi cercava la giustificazione del proprio modo di essere.

L'ideale del montanismo era essenzialmente pratico: mirava all'*azione*, più che alla *conoscenza*. Di qui regole severe di vita contro tutti gli allettamenti della carne, contro tutte le viltà e tutte le debolezze, piccole e grandi, dell'umana natura.

(1) August., *De haeres.*, 86.
(2) Tertull., *Adv. Marcion.*, I, 29; III, 24; IV, 22.

Di più, nel montanismo ricomparivano i fenomeni religiosi, di cui si parlava nella Scrittura, specialmente nelle lettere di San Paolo: predizioni dell'avvenire, salmi improvvisati, visioni, discorsi spirituali articolati in estasi.

Aderendo al montanismo, Tertulliano provava un senso di rinnovamento morale, acquistava la coscienza di un'esistenza più alta e più pura (1). Nello stesso tempo trovava finalmente nella precisione degl'insegnamenti del Paracleto il mezzo di dare una maggior compiutezza e solidità di fondamento alle vaghe prescrizioni della Scrittura, e quindi un'apparenza di cosa legittima al rigore delle norme disciplinari, che si volevano imposte ai fedeli (2).

Era questa, dunque, una dottrina fatta proprio per Tertulliano: s'accordava pienamente con le sue aspirazioni, con le sue tendenze, con i suoi sogni. Egli vi avrebbe trovato, così almeno credeva, la vera dottrina della Chiesa.

La via gli si stendeva davanti libera ed ampia. Ubbidendo agli impulsi della propria natura, vi entrò risoluto, e la percorse tutta. Strano fenomeno! Il persecutore degli eretici e degli scismatici si dava in braccio all'eresia ed allo scisma, in ossequio alla disciplina ed alla tradizione.

Uno dei primi atti di Tertulliano, dopo il suo passaggio al montanismo, fu quello d'indossare un abito, che meglio corrispondesse alla novità delle sue convinzioni.

Egli, che, come tutti gli abitanti della colonia di Cartagine, godendo del diritto di cittadinanza romana, portava la toga, un giorno la buttò via, per mettersi in dosso il *pallium*, l'abito greco. Grande era la differenza tra i due vestiti; e Tertulliano stesso ce la fa notare (3). La toga consisteva in un gran pezzo di lana rotondo, o piuttosto semicircolare, che, avvolgendosi intorno al corpo con una serie di pieghe, per cui occorreva una singolare maestria, lo copriva tutto, e pendeva ugualmente da tutti i lati. Il *pallium*, invece, (τρίβων) una delle tante varietà del mantello greco, era più corto e più semplice della toga, e consisteva in un pezzo di panno quadrangolare con i lembi assai pendenti. Era molto leggiero, e si poteva variamente drappeggiare. La toga era meno elegante e meno comoda del mantello; ma era la no-

(1) *De pudic.*, 1.
(2) *De resurr. carnis*, 63; *De fuga*, 1; *adv. Prax.*, 13.
(3) *De pallio*, 1 e 5.

bile insegna del cittadino di Roma, e gli uomini, pur sotto la sferza cocente del sole africano, si rassegnavano volentieri a portarla, per l'orgoglio di far vedere che appartenevano alla *gens togata*.

Il *pallium*, invece, a Roma come in Grecia, specialmente nel II secolo dell'era nostra, era il mantello dei filosofi, il simbolo della vita ascetica (φιλόσοφος βίος); ed è noto che Marco Aurelio, volendo praticare le austerità dello stoicismo, vestì quell'abito a dodici anni [1]. Quando Tertulliano uscì la prima volta a passeggiare per le vie di Cartagine con indosso il *pallium*, fu un'esplosione generale di sdegno e di meraviglia. « Ha lasciato la toga per il mantello, *a toga ad pallium!* » dicevano tutti [2], e l'accusavano d'aver abbandonato le tradizioni antiche, d'aver offeso l'onore nazionale.

Presto la città fu piena di pettegolezzi, di allusioni maligne, di sarcasmi sanguinosi, di commenti senza fine, alimentati naturalmente da invidiosi e da nemici — Tertulliano ne aveva tanti! —, i quali vedevano con gioia presentarsi loro l'occasione della vendetta.

Tertulliano ascoltava e taceva fieramente. Ma la pazienza, com'egli stesso qualche anno prima aveva confessato nell'opuscolo, scritto appunto intorno a questa virtù, non era davvero il suo forte, e venne il momento in cui sentì il bisogno di rispondere alle ingiurie di chi, per nuocergli, si fingeva patriotta, ed alzava la voce in difesa delle vecchie usanze tradizionali.

Scrisse pertanto il *De pallio*, nel 208 o 209, vale a dire verso la fine del regno di Settimio Severo, com'è facile desumere da un'allusione storica contenuta nel trattatato [3].

Opera prodigiosa, la più difficile che la storia delle lettere latine ricordi, il *De pallio*, dice benissimo il Boissier [4], deve una parte delle sua fama alle grandi difficoltà che incontra chi

(1) Capitolin., *Vita M. Antonini philos.*, 2, 6. Vedi U. Moricca, *I Ricordi di Marco Aurelio, con la vita dell'imperatore e note illustrative*, Torino, G. Chiantore, 1923, pag. 19, e 109 nota 3.

(2) Tertull., *De pallio*, 1. Cfr. *ibid.*, 5 : *Ita a toga ad pallium?* ; *ibid.*, 16 : *Haec nimirum indignitas erit: a toga ad pallium.*

(3) *De pall.*, 2 : *praesentis imperii* TRIPLEX *virtus. Deo tot* AUGUSTIS *in unum favente* etc. Il *triplex imperium* evidentemente è quello di Settimio Severo, Antonino Caracalla e Geta, finito con la morte di Severo il 4 febbraio del 211. Non si sa quando sia stato inaugurato. Antonino Caracalla fu associato all'impero nel 198. Quanto a Geta, c'è discordia : il Wirth (*Quaest. Severianae*, Diss., Bonn, 1888, pag. 13) lo crede nominato Augusto nel dicembre del 208, il Monceaux invece (*Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 199) nel 209, il Harnack (*Gesch. der altchristl. Litt.*, 2, 2, pag. 259) perfino nel 210.

(4) G. Boissier, *La fin du Paganisme*, I (Paris, 1891), pag. 280 sg.

voglia penetrarne il pensiero. Molti commenti furono scritti intorno ad essa, celebre fra tutti quello del Salmasius, valoroso e dotto esegeta del sec. XVII. Ma nessuno è mai riuscito a dissipare tutte le incertezze, a risolvere tutti gli enigmi che ancora si oppongono alla chiara intelligenza del testo.

In un esordio, dove ogni parola è un'ironia, lo scrittore comincia con lo stabilire che il mantello non è affatto una novità, ma l'antica veste dei cittadini di Cartagine, a differenza della toga importata dai Romani. « O Cartaginesi — egli dice —, che foste sempre i padroni dell'Africa, nobili per l'antichità, felici per la nuova condizione, io mi rallegro che voi viviate in tanta prosperità, da aver il tempo e la voglia di farvi censori degli abiti. Ecco i frutti della pace e dell'abbondanza, che a voi derivano dall'Impero e dal cielo. Tuttavia anche voi una volta vestivate diversamente, quando si usavano le tuniche, famose per la finezza della trama, per l'armonia dei colori, per la giustezza delle forme. Infatti non sorpassavano la lunghezza delle gambe, nè, fermandosi al disopra delle ginocchia, offendevano la decenza; non serravano troppo le braccia, lasciavano libere le mani, e non esigevano alcuna cintura per dividere le pieghe: grazie alla loro esatta simmetria, s'adattavano perfettamente agli uomini. Quanto al mantello, ossia all'abito esteriore, era anch'esso di forma quadrangolare, e, gettato indietro sull'una parte e sull'altra, si piegava intorno al collo e posava sopra le spalle, trattenuto da una fibbia. Rassomigliava a quello che portano oggi i sacerdoti di Esculapio, il dio ormai vostro. Così si vestiva Utica, la vicina città sorella; così anche i Tiri nelle altre colonie dell'Africa. Ma quando l'urna dei destini del mondo ebbe variato, e Dio volle mostrarsi favorevole ai Romani, la città sorella si affrettò spontaneamente a cambiar veste, affinchè, divenendo romana prima del tempo, anche con l'abito salutasse Scipione, approdato ai suoi confini. Quanto a voi, la toga vi fu offerta dopo ingiuriosi beneficî, come a vinti che avevano perduto la loro antica indipendenza, ma non tutta la gloria... Oh! quanti paesi ha percorso questa toga! Dai Pelasgi ai Lidi, dai Lidi ai Romani, affinchè dalle spalle del popolo più illustre passasse su quelle dei Cartaginesi! Da quel tempo voi portate una tunica più lunga, con una cintura che la tenga alzata a volontà; sostenete, come diviso in piani, l'ampio ammanto che vi chiude nel cerchio delle sue pieghe, senza contare le forme accessorie d'indumenti, richieste dalla vostra condizione, dalla vostra dignità, o da qualche circostanza particolare; e, malgrado ciò, mostrate a dito quelli che portano il mantello, dimen-

ticando ch'esso è stato in ogni tempo la vostra propria foggia di vestire » (1).

Ma perchè poi — obbietta Tertulliano ai propri avversari — un uomo non dovrebbe aver il diritto di mutar veste? non è forse vero che la natura cambia di momento in momento forma ed aspetto? « Il giorno e la notte si succedono con alterna vicenda. Varia il sole negli annui solstizi; varia la luna, crescendo e scemando ogni mese. La distinta confusione degli astri fa ora riapparire ciò che dianzi era scomparso. La volta del cielo ora è serena e luminosa, ora oscurata dalle nuvole; prima torrenti di pioggia con grandine e fulmini, poi un'acquerugiola, e poi nuovamente il sereno.

La stessa incostanza è nel mare: ora, al soffio eguale dei venti, si mantiene fermo e tranquillo, ora d'un tratto si alza con furiosi cavalloni. Anche la terra, se ben la consideri, ama vestirsi secondo le stagioni, tanto che tu stenti a riconoscerla sotto questa superficie dianzi verde, ora gialla, più tardi bianca. Che dire degli altri suoi ornamenti? I sassi che rotolano giù dalle montagne, le sorgenti, il letto dei fiumi che si riempie di fango, non son cose che mutano perennemente? Mutò tutt'intero, una volta, il mondo, coperto dalle acque. E ancor oggi le conchiglie, viaggiando sui monti, sembrano voler dimostrare a Platone che ogni altezza restò allora sommersa dalle onde. Ma non appena queste si furono ritirate, il mondo riprese la sua forma di prima, e divenne perciò un altro, pur rimanendo sempre lo stesso ». Che dire poi dei terremoti, dei vulcani, delle migrazioni dei popoli, delle colonizzazioni, delle guerre, delle rivoluzioni? L'intero universo è in continuo movimento (2). Anche negli animali si mutano, col volger del tempo, le forme esteriori: il pavone cambia la veste, tutte le volte che si muove: il serpente cambia la pelle; la iena cambia il sesso, e il cervo, in virtù del veleno dei serpenti, di cui si ciba, ringiovanisce.

« V'è ancora un quadrupede — osserva a questo punto Tertulliano, parlando del camaleonte, con una bella descrizione, degnissima d'esser qui riportata intera — *un quadrupede lento nel camminare, selvatico, piccolo e rozzo.* Tu credi forse che si tratti della testuggine di Pacuvio? Niente affatto. Il versetto di questo poeta può applicarsi ad un'altra bestiola, di mediocri proporzioni, benchè porti un gran nome. Se tu senti dire *camaleonte,* e non

(1) *De pallio,* 1.
(2) *De pallio,* 2.

lo conosci, t'immagini che sia qualche cosa più del leone. Ma se l'incontri in una vigna, quasi tutto nascosto sotto un pampino, riderai subito della gonfiezza di tal nome, e della Grecia che glielo pose. Nel suo corpo non c'è nemmeno quel po' di umore, che invece non manca in animali di gran lunga più piccoli di lui. Il camaleonte vive, se si può dire che viva la pelle. La piccola testa gli vien fuori immediatamente dal dorso, poichè manca il collo; sicchè il rettile stenta a piegarsi. Ma i suoi occhiuzzi, che schizzano fuori dell'orbite, anzi quei due punti luminosi, si volgono con mirabile celerità da una parte e dall'altra. Pigro e stracco, a mala pena riesce ad alzar i piedi da terra; cammina lentamente e penosamente; noi ci accorgiamo, è vero, ch'egli ha camminato, ma nessuno l'ha visto camminare. È sempre digiuno, ma non viene mai meno; si nutre sbadigliando, rumina gonfiandosi: il suo cibo è il vento. Tuttavia ha la virtù di trasmutarsi completamente d'una in altra forma, pur rimanendo sempre lo stesso. Poichè, sebbene esso sia d'un solo colore, pure si tinge di quello dell'oggetto che gli sta vicino. Soltanto al camaleonte è stata concessa, come dice il proverbio, la facoltà di *scherzare con la sua pelle* » (1).

E, passando dagli animali all'uomo, le varie manifestazioni dell'arte e dell'industria, dovute prima alla necessità e poi alle esigenze del lusso, non apportarono una serie di mutamenti nella progressiva evoluzione della civiltà dei popoli? L'uomo era nudo, in origine, sulla terra; poi si coprì di foglie, poi di pelli, e più tardi di lana, di cotone, di lino e di seta. Non c'è paese in cui, presto o tardi, non siano state introdotte mode straniere. Il mantello greco non tardò molto a venire in uso a Roma, e fu così largamente adoperato, che prese un nome latino, e venne perfino portato da Catone, l'implacabile persecutore della civiltà greca (2). Questo continuo cambiar veste, a seconda che i tempi lo richiedano, sta sufficientemente a dimostrare che una nuova moda non è mai biasimevole di per sè stessa; lo diventa però, quando guasta l'ordine della natura, o anche offende il pudore, com'è il caso d'Achille, travestitosi da fanciulla, di Ercole trasformato in Omfale, e di certe matrone romane, le quali cambiano volentieri il velo e la stola con altre vesti più adatte ai fini della loro vita immonda e dissoluta (3).

(1) *De pallio*, 3.
(2) *De pallio*, 3.
(3) *De pallio*, 4.

Ciò nonostante, si continua a gridare allo scandalo, perchè Tertulliano ha lasciato la toga per il mantello! Ma il mantello, agli occhi d'un uomo di buon senso, ha il merito incontestabile d'essere una veste molto comoda. « Non è mica necessario che, il giorno avanti, un artefice aggiusti le pieghe, le stiri dall'alto in basso, le raccolga nel mezzo con un nodo, che è per l'abito come la sommità d'uno scudo, e, mediante fibbie, ne conservi intatta la forma. Non c'è neppure bisogno che il giorno appresso, di buon mattino, stringa la tunica con una cintura, per diminuirne l'ampiezza, e, dopo aver riconosciuto se il centro della toga sta bene, e raccomodato ciò che v'ha di esorbitante, spinga innanzi una parte del lato sinistro, e ritiri dalle spalle quel giro, donde ha origine il seno della toga stessa, e dove terminano le pieghe; e quindi, cacciata fuori la destra, raccolga la toga sulla sinistra, con un'altra congerie di pieghe gettata dietro alle spalle, sì da dare all'uomo non una veste, ma un pesante fardello... Al contrario, nulla è più spedito del mantello, e sia pur doppio, come l'usava Cratete. Non c'è da perder tempo, nell'indossarlo, poichè il suo ufficio è di coprire senza tante legature: in un sol tratto avvolge e copre convenientemente tutta la persona. È un velo che, a volontà, fa vedere o nasconde la spalla, alla quale del resto aderisce; non ingombra, non serra, non si preoccupa della simmetria delle pieghe; facilmente si mantiene, facilmente si raccomoda da sè stesso. Quando lo si spiega, non occorre attaccarlo a nulla, perchè si conservi ben piegato fino al giorno seguente; e se sotto hai un poco di camicia, non t'occorre mica il supplizio d'una cintura. La calzatura che s'accompagna col mantello è la più pulita che ci sia; ovvero piuttosto vai scalzo, chè il piede nudo è più virile di quello chiuso in una scarpa » (1).

E qui Tertulliano, forse imitando un celebre discorso di Dione Crisostomo su questo argomento (2), con uno di quei movimenti drammatici che infondono tanta vita alle sue parole, immagina un dialogo fra il mantello e la toga.

« Io — fa dire al mantello — non sono debitore di nulla nè al Foro, nè al Campo Marzio, nè al Senato: io non veglio, perchè non ho doveri da compiere; non occupo nessun rostro, a perorare; non frequento nessun tribunale; non respiro il puzzo dei canali; non adoro i cancelli; non consumo le panche; non perverto le leggi; non difendo rabbiosamente le cause; non sono

(1) *De pallio*, 5.
(2) Dion. Chrysost., Περ τοῦ σχήματος, orat. LXXII.

nè soldato, nè giudice. Ho una cosa sola da fare, ed è di non occuparmi di nulla... Tuttavia anche a me sarà permesso d'esser utile al mondo: in qualunque angolo della strada, davanti a qualunque altare, io soglio prescrivere il rimedio ai costumi più efficacemente che tu, con tutta la tua attività, non sappia fare, per il benessere delle repubbliche, delle città e degl'imperi... Quand'anche il dono della parola le faccia difetto, o la timidezza le tronchi la voce, la filosofia parla mediante la sola sua vita, e il mantello è di per sè stesso un'eloquenza. Vedere il filosofo significa udirlo. Al solo mio incontro, io faccio arrossire il vizio... Nè ho dalla mia parte solamente la filosofia, ma anche altre arti di pubblica utilità. Di me si veste colui che insegna i primi rudimenti delle lettere, colui che educa la voce dei bambini, colui che segna nella sabbia le prime cifre, il grammatico, il retore, il sofista, il medico, il poeta, il musico, l'astrologo, l'augure. Tutte le arti liberali si coprono con i miei quattro angoli. Certo esse vengono dopo i cavalieri romani; ma anche tutta l'ignobile genia dei maestri di scherma e dei gladiatori camminano avvolti nella toga. Sarà dunque cosa indegna il passare dalla toga al mantello? — Ecco come ragiona il mantello. Quanto a me, io vedo per lui un altro onore nell'uso che ne fanno una società e una disciplina stabilite da Dio. Godi, o mantello, ed esulta! una filosofia migliore ti ha giudicato degno di lei, fin da quando hai cominciato ad essere l'abito dei Cristiani! » (1)

Questo il contenuto generale del *De pallio*. Il tema, certo, non era nuovo (2); ma Tertulliano ha saputo trattarlo in una forma originale, così misteriosa, così enigmatica, così stranamente mista di serio e di burlesco, da mettere in grande imbarazzo chiunque si accinga a pronunziarne un giudizio.

Tertulliano di solito è oscuro, audace, rapido, conciso, tanto che non è sempre facile intendere, a prima vista, quel che abbia voluto dire; ma nel nostro trattato l'oscurità e l'audacia sorpassano ogni limite. Il *De pallio* è una serie ininterrotta di enigmi, proposti al pubblico per la soluzione: pubblico di letterati, s'intende, poichè questa volta Tertulliano non ha davvero inteso scrivere per il popolo. Quando se ne intraprende la lettura,

(1) *De pallio*, 5 e 6.

(2) Cfr. Varrone, nella sua satira intitolata *Modius*, pagg. 168-172 ed. Riese; Apoll. Thyan., *Philostr.*, pag. 307, 19, ed. Kayser; Dion. Chrys., *Or.* LXXII; Apul., *Apol.*, XXII. Sulle fonti dell'opuscolo tertullianeo, vedi Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909.

dice il Boissier (1), si ha l'impressione di mettersi in viaggio per un luogo pieno di tenebre.

È stato anche detto che col *De pallio* il presbitero cartaginese ha dimostrato ai letterati, suoi contemporanei, quale retore perfetto egli sarebbe riuscito, se si fosse dedicato a quella professione. Ed è vero. L'opuscolo ha un forte sapore di retorica: sembra una brillante declamazione, costruita secondo tutte le regole dell'arte insegnata nelle scuole del tempo. Amplificazioni, antitesi, luoghi comuni, allusioni storiche e mitologiche, ricerca di parole e d'immagini, frasette disposte a due a due, o a tre a tre, con assonanze o con rime, modi di dire strani e affettati, tutti i procedimenti stilistici cari a Tertulliano si ritrovano qui, ma portati a un tal grado d'esagerazione e di manierismo, talvolta paradossale, da stancare la mente del lettore più vigile ed attento.

Per esempio, invece di « guardare senza vedere », vi si dirà « guardare con gli occhi d'Omero » *(homericis oculis spectare)*, e così altrove, dovendosi alludere alla regolarità delle pieghe, formate dal mantello quadrangolare, sarà usata l'arditissima frase *quadrata iustitia*.

Il *De pallio* è uscito da quella stessa scuola, alla quale appartiene l'*Apologia* d'Apuleio. È difficile trovare due operette che più si rassomiglino fra loro, per identità d'intonazione e di forma. Nell'una e nell'altra la stessa enfasi, lo stesso atteggiamento, la stessa solennità, per dare importanza a futili soggetti.

Apuleio è accusato di possedere uno specchio; ed ecco il retore di Madaura cavar fuori dal suo vecchio arsenale tutte le armi della dialettica e della retorica per costruire un pomposo panegirico dell'oggetto incriminato, dimostrandone non solo la superiorità sulla pittura e sulla statuaria, per quanto riguarda la riproduzione della figura umana, ma anche l'utilità, sia per l'oratore che si propone di raggiungere l'accordo perfetto del gesto con la parola, sia per il fisico che vuole studiare il fenomeno della riflessione dei raggi luminosi.

Lo stesso accade per Tertulliano. È stato accusato di aver cambiato la toga col mantello? Ebbene, egli risalirà, di secolo in secolo, fino all'origine del mondo; percorrerà per lungo e per largo la storia della natura e del genere umano, e, raccogliendo dalla mitologia, dalla tradizione, dalla scienza naturale, cioè quella in voga al suo tempo, la scienza di Plinio il Vecchio, una quan-

(1) G. Boissier, *La fin du Pagan.*, I, pag. 294.

tità enorme di ricordi, d'allusioni e d'aneddoti, li rivestirà dei più schietti ornamenti della retorica, e dimostrerà con essi ch'egli, alla fin fine, non ha avuto tutti i torti di fare quel che ha fatto.

Benissimo! Ma diremo, per questo, che il *De pallio* è semplicemente ed esclusivamente una curiosità letteraria, un *jeu d'esprit*, come giudica il Boissier [1], non utile ad altro che a far vedere quale inesorabile tirannia esercitasse il ricordo delle scuole pagane sulle anime che avevano rinnegato le vecchie credenze, e abbracciato il Cristianesimo con ardore purissimo di fede? Una simile opinione sarebbe ingiusta ed unilaterale. Un Tertulliano, che, dopo aver conseguito tanta celebrità come apologista, teologo e polemista, dopo aver combattuto in difesa della verità contro tutte le eresie e contro tutti i nemici, si riduca a imbastire un trattatello per mero passatempo, per solo gusto di far della retorica e nient'altro, è, secondo noi, assolutamente inconcepibile.

La retorica — e lo dice Tertulliano stesso [2] — non è certo un elemento estraneo alle sue tendenze letterarie. Ma è soltanto la parte esteriore, la materia, la forma, non lo spirito, la sostanza, il pensiero. La retorica fornisce gli artificî tecnici ad ornamento d'un'idea; ma l'idea c'è, e bisogna cercarla. E l'idea dominante del *De pallio*, per chi ben consideri, risalta facilmente agli occhi, pur di mezzo alla lussureggiante fioritura degli ornamenti retorici. Si pensi infatti che Tertulliano, avendo recentemente aderito ai principî del montanismo, sentiva l'irresistibile necessità d'un più austero tenor di vita. E, come quelli che, in Grecia, volendo non solo conoscere, ma anche praticare le massime della filosofia, usavano coprirsi di una veste speciale, anche Tertulliano ha lasciato la toga per il mantello: *vestem mutavit*. Potremmo dire di lui quello che più tardi si è detto, a proposito dei monaci: « ha preso l'abito ». Il *pallium* era il mantello dei filosofi e degli asceti pagani: Tertulliano, per adoperare una felice espressione del De Rossi, ha voluto trasformarlo in *un segno di cristiano ascetismo* [3]. Nè i fedeli di Cartagine potevano ormai più ingannarsi sulle vere intenzioni di lui: voleva ritirarsi dal mondo, come poi fecero i monaci della Tebaide; voleva dedicarsi ad un'esistenza più pura, « ad una filosofia migliore » [4]; voleva far rivivere il Cristianesimo rigoroso delle comunità primitive; essere,

(1) G. Boissier, *La fin du Pagan.*, I, pag. 303 sg.
(2) *De resurr. carnis*, 5 : *Ita nos rhetoricari quoque provocant.*
(3) G. B. De Rossi, *Roma sott. crist.*, II, 349.
(4) Cfr. *De pallio*, 6, fine.

insomma, nella Chiesa quello che un vero e convinto filosofo era nella società pagana, un Marco Aurelio, un Epitteto, il quale, invece che i precetti dello stoicismo, praticasse le regole dell'Evangelo.

E il mantello si adattava mirabilmente a questo aspetto nuovo della vita del presbitero cartaginese; anzi, servendo di vestimento a un cristiano, saliva a un grado di dignità mai raggiunto prima d'allora. Ecco dove sta la serietà del trattato.

Vi ricordate delle ultime parole? « Godi, o mantello, ed esulta! una filosofia migliore ti ha giudicato degno di lei, fin da quando hai cominciato ad essere l'abito dei Cristiani ».

Ecco la grande e forte idea che costituisce il nucleo centrale, il principio dominante, l'anima del *De pallio*, a torto giudicato un'arida e vuota declamazione scolastica. Poichè, se è vero che la retorica vi ha versato a piene mani i suoi fiori, tra cui s'annidano malignamente, come del resto in qualunque altro trattato di Tertulliano, le aguzze punte del sarcasmo e della satira, non è men vero che nel corso del trattato lo scherzo a poco a poco si assottiglia e svanisce, per cedere il posto finalmente, negli ultimi capitoli, al tono grave e solenne d'una professione di fede montanista, la quale, mal compresa dalla moltitudine dei pagani, sonava però monito severo ai fedeli della comunità di Cartagine più strettamente attaccati alla tradizione cattolica.

Il proposito di Tertulliano, dunque, fu d'inaugurare nella Chiesa la vita filosofica o ascetica; e, sotto l'influenza del montanismo, esprimeva più liberamente il suo pensiero. Ma era ancora ben lontano dal considerarsi estraneo alla comunione dei suoi fratelli cattolici. E, a proposito dei Cristiani d'Oriente, scriveva: « Noi abbiamo in comune con loro una sola fede, un solo Dio, lo stesso Cristo, la stessa speranza, lo stesso sacramento del battesimo; insomma, noi siamo tutti una Chiesa sola » (1): quella Chiesa appunto, per cui egli aveva sempre lottato, e che nel 212 difenderà ancor una volta, nella lettera al proconsole Scapula.

Verrà più tardi il giorno in cui, con uno strappo violento, si staccherà da essa, anzi addirittura le si rivolgerà contro con quelle stesse armi, che aveva prima adoperate in sua difesa. Ma per il momento si riteneva cattolico: e lo era veramente, di nome e di fatto. Nè dobbiamo stupirci che la Chiesa tollerasse nel proprio seno un uomo, il quale non nascondeva la sua grande simpatia

(1) *De virg. vel.*, 2.

per le dottrine dei profeti frigi. Dicemmo infatti di sopra come sia molto probabile che i membri del piccolo gruppo montanista, anche dopo la condanna del papa Vittore, abbiano a lungo partecipato alla vita della comunità cattolica cartaginese.

Il periodo cronologico successivo alla pubblicazione del *De pallio*, che va dal 208 al 212, fu uno dei più laboriosi e fecondi nell'attività letteraria di Tertulliano. È l'epoca delle grandi opere semimontanistiche: l'*Adversus Marcionem*, l'*Adversus Valentinianos*, il *De anima*, il *De carne Christi*, il *De resurrectione carnis*, il *De exhortatione castitatis*, il *De virginibus velandis*, il *De corona*, il *De idololatria*, e l'*Ad Scapulam;* opere, come si vede, di carattere apologetico, polemico, dogmatico, ascetico, già esistenti in germe in qualcuna delle opere precedenti dello stesso Tertulliano, l'*Ad Scapulam* nell'*Apologeticum*, il *De exhortatione castitatis* nei due libri *Ad uxorem*, il *De virginibus velandis* nei due libri *De cultu feminarum* e nel *De oratione*, il *De corona* nel *De idololatria* e nel *De spectaculis*.

Tertulliano riprende anzitutto la polemica contro gli eretici. Oh lo strano spettacolo offerto da quest'uomo che si allontana dalla Chiesa per dissidio su principî importantissimi di morale, e tuttavia continua a spiegare la fervida, instancabile forza del proprio cuore e della propria mente nella lotta contro tutte le eresie del tempo!

La prima a cadere sotto i colpi inesorabili della sua critica è quella di Marcione.

Uomo d'acutissimo ingegno e mente straordinaria di organizzatore, Marcione ha goduto, nell'antichità, d'una fortuna e d'una fama superiore a quella di tutti gli altri gnostici.

Nato nell'Asia Minore, sulle rive del Mar Nero (1), probabilmente a Sinope (2), da un vescovo di questa città (3), si era dato all'industria marinara, ed era divenuto armatore di navi (4).

Menò dapprima vita austerissima; poi, caduto in colpa di stupro, fu, a quanto sembra, dal proprio padre espulso dalla comunità (5). Venne a Roma verso il 140 (6), e, ammesso a far parte

(1) Tertull., *Adv. Marc.*, I, 1-2; Iustin., I *Apol.*, 26; 58; Iren., I, 27, 2.
(2) Philastr., *Haeres.*, 45; Epiph., *Haeres.*, 42, 1.
(3) Pseud.-Tertull., *Adv. omnes haeres.*, 6.
(4) Tertull., *Adv. Marc.*, I, 18; III, 6; IV, 9; Eus., *Hist. eccl.*, V, 13, 3.
(5) Pseud.-Tertull., *Adv. omnes haeres.*, 6: *Marcion quidam nomine, Ponticus genere, episcopi filius, propter stuprum cuiusdam virginis ab ecclesiae communicatione abiectus.* Cfr. Epiph., *Haer.*, 42, 1.
(6) Iren., I, 27, 2; III, 4, 3; Epiph., *Haeres.*, 42, 1. Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, II, pag. 297 sgg.

dei membri di quella Chiesa (1), mirò subito ad accattivarsi la benevolenza dei fedeli, versando nella cassa sociale 200.000 sesterzi, circa 50.000 lire (2).

Ma cominciò ben presto a dar segni d'irrequietezza, frequentando la scuola di Cerdone, gnostico della Siria, venuto a Roma fin dal tempo del papa Igino (3). Quale fosse la dottrina insegnata da costui, apprendiamo dal sesto capitolo dell'*Adversus omnes haereses*, falsamente attribuito a Tertulliano: « Difendeva l'esistenza d'una duplice divinità, l'una buona e l'altra malvagia; quest'ultima, creatrice del mondo. Ripudiava la legge mosaica e le profezie. Non professava gratitudine al Dio creatore; trattava della venuta di Cristo, figlio della divinità superiore; negava che Egli possedesse una sostanza corporea; definiva la sua esistenza solamente fantasmatica; quindi ne negava la passione reale, la natività da una vergine, anzi ogni natività; sperava nella risurrezione dell'anima, non in quella del corpo. Accettava il solo vangelo di Luca, e neppure intero; di Paolo non tutte le lettere e non intiere » (4).

L'insegnamento di Cerdone dunque poggiava sopra una concezione essenzialmente dualistica. In quale misura abbia esso influito sull'animo di Marcione, a noi oggi, fra tanta scarsezza di notizie, non riesce in alcun modo possibile di stabilire. Sembra però certo che Marcione, abbandonandosi con entusiasmo alle seduzioni della dottrina del maestro, se ne sia presto fatto propagatore fra gli stessi membri della comunità romana, ed abbia persino tentato di corrompere i presbiteri (5). Nel 144 venne definitivamente a rottura con la Chiesa (6), e fondò a Roma una prospera comunità, primo ed efficacissimo nucleo d'un vasto sistema d'organizzazione e di propaganda eretica in tutto il mondo cristiano.

Per giustificare questa rottura, Marcione pubblicò più tardi una lettera, spesso invocata, in seguito, contro di lui dai polemisti ortodossi, nella quale forse era contenuto una specie di proclama

(1) Tertull., *Adv. Marc.*, I, 1; IV, 4; *De carne Christi*, 2.

(2) Id., *De praescr. haeret.*, 30, 2.

(3) Tertull., *Adv. Marc.*, I, 2; 22; III, 21; IV, 17; Pseud.-Tertull., *Adv. omnes haeres.*, 6; Cyprian., *Ep.*, 74, 2; 75, 5.

(4) Questa traduzione è del Buonaiuti, e si legge a pag. 197 del suo libro *Lo Gnosticismo* (Roma, 1907).

(5) Epiph., *Haeres.*, 42, 1-2; Iustin., I *Apol.*, 26, 58.

(6) La data della rottura è quella conservata nella setta (Tertull., *Adv. Marc.*, I, 19. Cfr. Harnack, *Chronol.*, I, pag. 306).

delle sue dottrine (1). Secondo una tradizione conservataci da Tertulliano (2), l'eretico, a un certo momento, essendosi pentito dell'opera abominevole da lui svolta, a danno della dottrina cattolica, concepì il desiderio di far ammenda della sua colpa; e tale proposito avrebbe portato ad effetto, se non lo avesse colto improvvisamente la morte (3).

Dalle varie allusioni, sparse negli scritti dei Padri, si ricava che Marcione fu autore di parecchie ed importanti opere, fra le quali primeggiavano le Ἀντιθέσεις, una raccolta di eteronomie fra il Vecchio ed il Nuovo Testamento (4). Gli si attribuivano anche un certo numero di Salmi, scritti a scopo di edificazione dei fedeli (5), e il *Liber propositi finis*, cioè un nuovo libro di *Atti*, con cui egli aveva sostituito quelli autentici degli apostoli (6). Poichè Marcione, oltre a comporre opere originali, aveva profondamente rielaborato, mutilandolo e correggendolo, il canone dei libri Santi (7). Aveva ripudiato per intero il Vecchio Testamento; del Nuovo aveva solo conservato un Luca, arbitrariamente mutilo (8), e dieci epistole paoline, anch'esse corrette qua e là: ai Galati, due ai Corinti, ai Romani, due ai Tessalonicesi, ai Laodicensi (=agli Efesini), ai Colossesi, ai Filippesi, a Filemone (9). E il canone neotestamentario, straziato e deformato in così orribile modo, portava i titoli di Εὐαγγέλιον e Ἀποστολικόν, corrispondenti alle due parti, di cui esso risultava composto.

L'eretico di Sinope ha senza dubbio svolte ed ampliate le dot-

(1) Tertull., *Adv. Marc.*, I, 1; IV, 4; *De carne Christi*, 2.

(2) *De praescr. haeretic.*, 30.

(3) Non si conosce l'anno preciso della morte di Marcione. Ma da alcune testimonianze di Tertulliano (*Adv. Marc.*, I, 19; IV, 4; V, 19) è facile dedurre che la predicazione dell'eretico non dev'essersi prolungata al di là dei limiti del regno d'Antonino. Cfr. Monceaux, *Hist. litt.* etc., I, 312, nota 6.

(4) Tertull., *Adv. Marc.*, I, 19; II, 29; IV, 1, 6, 24; ecc.

(5) Frammento del Muratori: *Novum psalmorum librum Marcionis; Praef. ad Concil. Nic.* (Cfr. Mansi, *Concil.*, t. II, pag. 1057): *Psalmos quos recitent inter preces fundendas, alios a Davidis psalmis, sibi effinxerunt* (*Marcionistae*).

(6) Praef. ad Concil. Nic. (Cfr. Mansi, *l. cit.*).

(7) Tertull., *De praesc. haeret.*, 38.

(8) Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 2 sgg.

(9) *Ibid.*, V, 1 sgg. Sul *Canone* di Marcione, vedi Halm, *Antitheses Marcionis gnostici*, Regiomonti, 1823; *De canone Marcionis*, Lipsiae, 1824; *Das Evang. Marc. in seiner ursprungl. Gestalt.*, Leipzig, 1824; Ritschl, *Das Evang. Marc.*, Tübingen, 1846; Volkmar, *Das Evang. Marc.*, Leipzig, 1852; Hilgenfeld, *Marcions Apostolikon* (*Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1855, pag. 426 sgg.); Harnack, *Beiträge zur Gesch. der marcion. Kirchen* (*ibid.*, 1876, pag. 80 sgg.); Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, I, pagg. 585-718; II, pagg. 409-529.

trine di Cerdone, suo maestro, non tanto per formarne un sistema, quanto per farle servire come strumento d'organizzazione. La necessità di scindere il Cristianesimo dal Giudaismo costituisce il nucleo centrale del suo pensiero; *Separatio Legis et Evangelii*, dice Tertulliano (1), *proprium et principale opus est Marcionis*.

Non s'atteggia a novatore; è semplicemente un discepolo di S. Paolo, di quel vero apostolo di Cristo, com'egli lo crede, il quale, venuto a contesa con S. Pietro, si è poi con energica risoluzione separato dai suoi fratelli in Israele, mettendo in aperto contrasto la Fede con la Legge, la Grazia con la Giustizia, l'Antico Testamento con la Nuova Alleanza (2).

Nel suo paolinismo paradossale, Marcione volge tutti i suoi sforzi a liberare il Cristianesimo da ogni vincolo di parentela con la tradizione mosaica. Questa, secondo lui, è assolutamente incompatibile con la rivelazione di Gesù Cristo.

Bisogna scindere la storia umana in due periodi antitetici, in quanto le due leggi, la Giudaica e l'Evangelica, sono nate da due diversi principî: l'uno, essenzialmente malvagio, il Dio della giustizia; l'altro essenzialmente buono, il Dio dell'amore. Non bisogna, dice l'eretico ai presbiteri romani, versare il vino nuovo nelle otri vecchie, nè rattoppare un abito a brandelli (*Matth.*, IX, 17). La giustizia e la bontà sono inconciliabili tra loro. Il Dio dei Giudei, inferiore ed ignorante, creatore della natura, e quindi causa del male, aveva inaugurato un regno di giustizia severissima, punendo con estrema durezza i trasgressori della sua volontà, esigendo dagli Ebrei, suo popolo diletto, l'osservanza della legge mosaica, e lasciando che gli altri popoli andassero in perdizione. Il Dio buono invece, quello del Nuovo Testamento, Dio supremo, creatore d'un mondo invisibile, era interamente ignorato dall'umanità, finchè egli stesso, preso da compassione, allo spettacolo della miseria in cui gli uomini erano caduti, per cagione della disobbedienza al Dio giusto, inviò loro il Redentore (3). Nell'anno 15 di Tiberio, Cristo all'improvviso apparve in umane sembianze nella sinagoga di Cafarnao. Annunziatosi da principio, per non opporsi ai pregiudizi degli Ebrei, come il Messia giudaico promesso dal Demiurgo, rivelò in seguito il vero Dio, in contrapposizione al Demiurgo e alle istituzioni giudaiche fondate da lui.

Il Dio dei Giudei allora, per vendicarsi, istigò il popolo con-

(1) *Adv. Marc.*, I, 19.
(2) Tertull., *Adv. Marc.*, I, 20.
(3) Tertull., *Adv. Marc.*, I, 2 sgg.

tro il Redentore. Gesù fu subito messo in croce, ma soffrì solo in apparenza, perchè il suo corpo non era realmente materiale e terreno; scese poi nell'inferno, liberando Caino, i Sodomiti, gli Egiziani, i Gentili, chiunque insomma si abbandonasse a Lui con intera fede, e trionfando del Dio dei Giudei, il quale intanto, per furore, squarciava il velo del tempio, oscurava il sole e immergeva il mondo nelle tenebre.

Cristo dunque, messaggero del Dio supremo, disceso in terra per la salvezza di tutti i popoli, non può e non deve andar confuso con il Messia, che i Giudei aspettano, da parte del Dio giusto, e che verrà solamente per loro (1).

Così l'eretico di Sinope, partendo dalla contemplazione delle cose imperfette ed immonde esistenti nel cosmo, giunge a negare la bontà di chi lo ha creato, e a concludere che al di sopra e al di fuori del cosmo, tragica sintesi di male e di dolore, esiste una sfera divina, sintesi di bontà e di perdono, il cui vero Dio si è manifestato in Cristo, arrecando all'umanità sofferente la rivelazione della vera religione. A questo Dio, soccorritore amorevole e padre benigno, deve il credente consacrare tutto il suo cuore, tutta l'anima sua.

Marcione evidentemente sèpara con taglio netto e reciso il regno della violenza da quello dell'amore, il dominio della materia da quello dello spirito, il mondo delle realtà sensibili da quello delle realtà ipersensibili, e, coerente ai suoi principî, concepisce ed impone a tutti i fedeli una morale improntata a un inflessibile rigorismo encratita.

A chiunque voglia esser membro della sua chiesa pone innanzi, come condizione preliminare, l'assoluta rinunzia al matrimonio, impura e riprovevole complicità al male della materia cosmica. Sono ammessi al battesimo solamente i celibi, le vergini, i vedovi, i divorziati. Vengono fatte inoltre speciali limitazioni nei cibi: sono assolutamente proibiti la carne ed il vino, e a quest'ultimo è sostituita l'acqua perfino nell'amministrazione dei Sacramenti (2). I marcioniti devono vivere nel mondo συνταλαίπωροι καὶ συμμισούμενοι (=*commiserones et coodibiles*) (3), e, se occorre, soffrire coraggiosamente anche il martirio (4).

Come si vede, l'insegnamento di Marcione non s'appoggia a

(1) Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 6.
(2) Tertull., *Adv. Marc.*, I, 14 e 29; IV, 34.
(3) Id., *ibid.*, IV, 9, 25.
(4) Tixeront, *Hist. des dogmes*, I, pag. 204.

tradizioni segrete o ad ispirazioni profetiche, e, schivo di qualsiasi allegorismo, si attiene ad una interpretazione strettamente letterale delle Scritture. Marcione porta nell'organamento della propria setta e dottrina tutto lo spirito pratico da lui stesso dianzi esercitato nel maneggio degli affari inerenti alla sua industria marinara. Guidato, più che da una preoccupazione speculativo-scientifica, da una esigenza soteriologica (1), egli, a differenza di Valentino e di altri simili raffinati dottori, pur conservando il concetto fondamentale della metafisica gnostica, consistente nella separazione della materia dallo spirito e in un profondo disprezzo della natura creata, scarta dall'inutile bagaglio della gnosi siriaca ed alessandrina, con i suoi riti magici, con i suoi problemi cosmologici, con la sua lussureggiante vegetazione di eoni, di pleromi, di ogdoadi, d'arconti, poche idee semplici e precise, rispondenti ai reali e quotidiani bisogni della maggioranza delle anime. Dal mondo delle concezioni marcionitiche esula ogni elemento di culto semitico, ogni metodo proprio della filosofia religiosa greca (2): troppo sottile ed artificioso linguaggio per la gran massa dei fedeli! Ed è perciò appunto che l'eretico di Sinope non può vantarsi d'esser autore d'un sistema suo proprio. Nessuno del resto ha mai pensato di attribuirglielo. « Il pensiero di Marcione è meno audace di quello degli altri gnostici... Filosoficamente parlando, il suo sistema non è così complicato e così originale come quello dei suoi contemporanei e predecessori eretici. Egli si contenta di patrocinare un diteismo, più legale che cosmologico, e di strappare il Vangelo alla sua matrice: al Vecchio Testamento » (3). In breve, il nostro eretico ha voluto fondare una religione, cristiana sempre, ma nuova, antigiudaica e dualistica; ha voluto raccogliere intorno a sè non una conventicola segreta, non una scuola, alla maniera degli altri gnostici, ma una vera e propria chiesa, con i suoi vescovi e con i suoi presbiteri; una chiesa perfettamente organizzata sul modello delle comunità cristiane (4).

E principali strumenti di propaganda pare che fossero le donne, come si rileva dalla testimonianza di Girolamo: *Marcion Romam praemisit mulierem, quae decipiendos sibi animos praepararet.* (*Ep.* 132 *ad Ctesiph.*, 4).

(1) Così A. Harnack, in *Dogmengesch.*, I³, 254.

(2) Si noti però che della filosofia greca, specialmente epicurea e stoica, qualche leggiera traccia non manca nelle teorie di Marcione, come giustamente avverte lo stesso Tertulliano in *Adv. Marc.*, V, 19.

(3) Buonaiuti, *Lo Gnosticismo*, pag. 201.

(4) Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 5.

Numerosi Cristiani accorsero a lui, e si assoggettarono con entusiasmo alle pratiche rigoriste della sua morale. Le chiese marcionitiche crebbero di numero con rapidità prodigiosa, adottarono i libri del fondatore, e circondarono di somma venerazione il *sanctissimus magister*, come dice Tertulliano, ironicamente alludendo a Marcione (1). Mai ancora nella storia della gnosi il fenomeno del proselitismo s'era manifestato con più vigorosa potenza.

Un vero allarme risonò allora nel seno della Chiesa ortodossa: il marcionismo si delineava effettivamente come la più aggressiva e la più pericolosa delle sette gnostiche, tanto più pericolosa, perchè già vantava un gran numero di martiri, al contrario di altre sette che scansavano con ogni cura il pericolo del martirio (2).

San Policarpo aveva conosciuto Marcione, prima del suo viaggio a Roma. Lo incontrò nuovamente, quando l'eretico era già uscito dalla comunità cristiana, e, avendogli Marcione domandato se lo riconosceva: « Riconosco — rispose il vecchio vescovo di Smirne — il primogenito di Satana » (3).

Giustino intorno al 150 si lamenta che la propaganda marcionitica, allargatasi in tutto l'Impero (κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων), induca gli uomini a bestemmiare e a rinnegare Dio, autore dell'universo (4). Nella seconda metà del secondo secolo il seme dell'eresia è già sparso in quasi tutte le province ecclesiastiche, d'Oriente e d'Occidente, in Roma, in Italia, in Creta, in Grecia, in Gallia, in Egitto, in Africa, in Siria, in Palestina (5). Molti scrittori si levano a contrastarla: Teofilo d'Antiochia (6), Melitone (7), Filippo di Gortina (8), Giustino (9), Rodone (10), Ireneo (11), e, più d'ogni altro, Tertulliano, al quale specialmente noi dobbiamo la nostra larga e particolareggiata conoscenza del marcionismo.

Per combattere questa eresia, egli non attinge da opere di seconda mano, ma risale direttamente alla fonte: ha proprio sotto

(1) *De praescr. haeret.*, 30.
(2) Eus., *Hist. eccl.*, V, 16, 21.
(3) Iren., *Haeres.*, III, 3.
(4) Iustin., *Apol.*, I, 26.
(5) Per maggiori particolari, vedi Harnack, *La missione* ecc., trad. it., pag. 566.
(6) Eus., *Hist. eccl.*, IV, 24; Hieron., *De vir. ill.*, 25.
(7) Eus., *Hist. eccl.*, IV, 26, 2.
(8) *Ibid.*, IV, 25.
(9) Iren., IV, 6, 2; V, 26, 2; Hieron., *De vir. ill.*, 23.
(10) Eus., *Hist. eccl.*, V, 13, 1.
(11) Iren., I, 27, 4; III, 12, 12.

gli occhi le *Antitesi* ed il *Canone* (1). Di qui la straordinaria importanza del suo trattato *Adversus Marcionem* in cinque libri, il più voluminoso di quanti ne abbia composti, nel quale, meglio che in ogni altro, eccezion fatta per il *De praescriptione*, risplende di fulgidissima luce il fervido talento del polemista cartaginese, che costituisce come un gran centro, intorno a cui è facile raccogliere e ordinare la rimanente moltitudine degli scritti dello stesso autore contro gli eretici.

In una specie di prefazione mandata innanzi all'*Adversus Marcionem*, Tertulliano ci dà notizie non prive d'interesse per la storia del libro nell'antichità. Egli aveva da qualche tempo composto, ma troppo in fretta, un opuscolo contro Marcione. Volle quindi rielaborarlo ed ampliarlo. Ma, mentre attendeva a questo lavoro, un suo fratello in Cristo, poi apostata, gli rubò il manoscritto, ancora difettosissimo, e lo rese di pubblica ragione. L'autore pertanto si vide obbligato a correggere quello sconcio, e rifece l'opera propria secondo un più vasto e più compiuto disegno. « Di modo che — dice Tertulliano — la presente edizione, invece di essere la seconda, è ora la terza; anzi neppure la terza, ma ormai la prima. Ho spiegato in questa prefazione la sorte dell'opera, perchè il lettore possa raccapezzarsi fra così svariata moltitudine di manoscritti sparsi qua e là » (2).

La prima edizione, più breve della definitiva e composta di un minore numero di libri (3), apparve in pubblico verso l'anno 200, anteriormente al *De praescriptione haereticorum*, che vi si trova annunziato (4).

Quanto all'edizione da noi posseduta, solo del primo libro conosciamo con sicurezza la data di composizione, poichè in un luogo di esso Tertulliano dichiara esplicitamente di averlo scritto « nel quindicesimo anno del regno di Severo », vale a dire nel 207-208 (5). E in questo medesimo periodo di tempo, secondo il Monceaux (6), sarebbero apparsi anche i libri II-IV, intimamente collegati col primo, dove se ne trova già annunziato il

(1) Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 6 sgg.; V, 2 sgg. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 314.

(2) *Adv. Marc.*, I, 1.

(3) *Adv. Marc.*, II, 1.

(4) *Adv. Marc.*, I, 1: *Sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos, etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint de praescriptione novitatis.*

(5) *Adv. Marc.*, I, 15.

(6) *Hist. litt. etc.*, I, pag. 198 sg.; 315.

contenuto (1). Il libro V è stato aggiunto o almeno ritoccato più tardi — fra il 208 e il 211 —, poichè vi si legge un'allusione al trattato semi-montanista *De resurrectione carnis* (2), il quale a sua volta contiene riferimenti a quello *Contro Marcione* (3).

Nel primo libro Tertulliano, contro la tesi marcionitica della distinzione fra il Dio dei Giudei e il Dio dei Cristiani, proclama l'unità di Dio, sommamente buono e sommamente giusto; nel secondo dimostra l'identità di questo Dio con il creatore; nel terzo sostiene che non c'è altro Cristo, fuorchè quello predetto dai profeti e nato dal seno della Vergine Maria; nel quarto passa in rassegna gli Evangeli, per provare l'accordo del Nuovo col Vecchio Testamento; nel quinto infine, prendendo in esame le lettere paoline, dimostra che l'apostolo di Tarso riconosce anch'egli la santità della legge mosaica, e che il suo Vangelo si trova in perfetta armonia con quello degli altri apostoli.

Come si vede, l'*Adversus Marcionem* è un vero e proprio trattato di teologia, un'analisi completa della rivelazione, un tesoro di scienza e d'erudizione inesauribile per il dogma, per la storia, per l'esegesi, e per tutte le forme della polemica cristiana. Esaminiamone ora particolarmente il contenuto; e cominciamo dal proemio.

Marcione, come vedemmo, era nativo di Sinope, sulle rive del Ponto. Tertulliano s'impadronisce di questo particolare, e vi tesse intorno tutta un'intera trama di strani ravvicinamenti fra la patria e il carattere dell'eretico, prendendo di qui occasione per coprire di sanguinosi oltraggi l'avversario. « Il Ponto, detto Eusino (vale a dire ospitale), ha ricevuto per ironia della sorte un nome che rimane solennemente smentito dalla sua natura. Nè si creda che la posizione sia tale da renderlo favorevole ai naviganti. Questo mare si è ritirato in luogo ben lontano dalla civiltà dei nostri mari, come se provasse vergogna della sua barbarie. In quelle spiagge abitano le popolazioni più feroci, se pure può chiamarsi abitare, quello di gente che vive errando qua e là sopra carri. Incerta la dimora, brutale il tenor di vita, promiscuo e spudorato l'uso delle donne... Uccidono i padri e ne divorano, a banchetto, le carni insieme con quelle degli animali. Maledicono la

(1) *Adv. Marc.*, I, 19. Cfr. Monceaux, *Op. cit.*, pag. 315, n. 8.

(2) *Adv. Marc.*, V, 10 : *Revertamur nunc ad resurrectionem cui et alias quidem proprio volumine satisfecimus* etc.

(3) *De resurr. carnis*, 2 : *Occursum est iam suo quoque titulo, de Deo quidem unico et Christo eius, adversus Marcionem.* Cfr. *ibid.*, 14.

morte di chi non lascia loro la speranza di cibarsene. Le donne non conoscono nessuno dei sentimenti di pudore propri del loro sesso. Le madri rifiutano la mammella ai figli lattanti; portano in mano, invece d'una conocchia, la scure, e preferiscono al matrimonio la guerra. Perfino il clima è rigido in quelle contrade: il giorno non si vede mai splendere nella piena sua luce; mai un sorriso di sole; l'aria non è che caligine; l'inverno dura tutto l'anno; non soffia altro vento che l'aquilone. L'acqua non si ottiene se non disciogliendo col fuoco le nevi; il gelo arresta il corso dei fiumi; le montagne crescono per la neve che vi si accumula: dovunque intirizzimento e torpore. Di caldo laggiù non esiste altro che la feroce passione degli abitanti, e precisamente quella feroce passione, dalla quale il teatro attinse gli argomenti per le sue tragedie: i sacrificî della Tauride, gli amori della Colchide, le croci del Caucaso. Ma la cosa più barbara e più trista del Ponto è l'aver dato i natali a Marcione, uomo più truce di uno Scita, più incostante di un Amassobio, più selvaggio d'un Massageta, più audace d'un'Amazzone, più nero d'una nuvola, più freddo dell'inverno, più fragile del ghiaccio, più fallace dell'Istro, più dirupato del Caucaso. E come no? Egli dilania con le sue bestemmie il vero Prometeo, il Dio onnipotente. Sì, Marcione è più crudele anche delle bestie di quel barbaro paese. Quale castoro mutila con tanta ferocia la propria carne, con quanta costui distrugge il matrimonio? Quale sorcio del Ponto è più vorace di codesto roditore degli Evangeli? O terra bagnata dall'Eusino, tu partoristi una belva degna della lode dei filosofi, più che di quella dei Cristiani. Poichè, a differenza di quel cane di Diogene, il quale, in pieno mezzogiorno, con in mano una lanterna, andava girovagando in cerca dell'uomo, Marcione, che aveva trovato Dio, lo ha poi perduto, essendosi spento il lume della sua fede... » (1).

Dopo questa prima impetuosa esplosione di calda eloquenza, bella ed efficace quanto al merito letterario, ma non poco biasimevole, se si pensa ai difetti, qui assai più gravi che altrove, della polemica tertullianea — che c'entravano infatti il Mar Nero, il Bosforo ed i suoi abitanti in una disputa contro il sistema di Marcione? — l'autore passa alla confutazione riposata e tranquilla delle dottrine dell'avversario: il polemista cede il posto al teologo.

L'eretico di Sinope — dice Tertulliano — crede nell'esistenza di due Dei, che sono come i due scogli del Bosforo, contro i quali la sua nave batte e s'infrange: l'uno, quello ch'egli non ha potuto

(1) *Adv. Marc.*, I, 1.

negare, il Dio creatore, cioè il nostro; l'altro, quello di cui egli non riuscirà mai a dimostrare l'esistenza, vale a dire il suo (1). Chi non sa come la verità cristiana abbia proclamato, in forma esplicita e chiara, che Dio non esiste, se non è uno? D'altra parte nella coscienza di tutti gli uomini è insita l'idea di Dio, come di un Essere sommamente grande, senza fine e senza principio.

Ora tale attributo non può convenire a molti Dei, perchè, se tutti avessero la stessa potenza, nessuno di loro sarebbe l'Essere sovrano. E come non è ragionevole ammettere la coesistenza di molti Dei, così non è neppure ragionevole ammettere quella di una duplice divinità. Poichè o questi due Dei avranno entrambi la stessa potenza, e in tal caso è perfettamente inutile che ve ne siano due; o l'uno di essi sarà inferiore all'altro, e allora non merita d'essere considerato come Dio.

— Eppure in un salmo (2) — voi direte — si allude ad una pluralità di Dei con le parole: *il Dio degli Dei s'è trovato nell'assemblea degli Dei.* — Benissimo! Ma quanti miserabili oggi non prendono per sè il nome dei più grandi re che siano mai stati sulla terra, come, per esempio, quello di Alessandro, di Dario, di Oloferne! Ne dovremo forse concludere che Alessandro, Dario ed Oloferne cessano per questo d'essere quel che sono? Non al nome di Dio, dato al Creatore, io attribuisco la qualità di Ente supremo, bensì a Lui stesso, alla sua propria sostanza, la sola, a cui quell'attributo convenga, la sola che non sia nata e che non sia stata fatta, la sola che sia eterna ed a cui si debba la creazione dell'universo (3). La stranissima tesi marcionitica di una duplice esistenza divina è condannata dalla sua stessa novità. Se è vero infatti, come vorrebbe Marcione, che il Dio da lui professato si dimostrò più grande e più buono del Creatore, come è possibile ammettere che abbia esistito per tanti secoli, senza dar mai segno alcuno nè della sua grandezza nè della sua bontà? Il Dio dei Cristiani, invece, il Creatore, s'è rivelato fin dall'origine del mondo nell'opera sua, e tutti lo hanno riconosciuto ed invocato. Nè pretenda l'eretico di Sinope di far credere che l'uomo non avrebbe potuto concepire l'idea di Dio senza il soccorso della rivelazione cristiana! L'umanità non aveva ancora sentito discorrere nè di Mosè nè dei suoi libri, era ancora immersa nelle tenebre dell'idolatria, e già possedeva la nozione del Dio di Mosè,

(1) *Adv. Marc.*, I, 2.
(2) *Ps.* 81, 1.
(3) *Adv. Marc.*, I, 3-7.

già manifestava la propria fede in Lui, distinguendolo dal volgo degl'idoli e chiamandolo col vero suo nome in frasi come queste: « Se Dio lo permette », « Se piace a Dio », « mi raccomando a Dio ». Orbene, non significa conoscere Dio il proclamarne l'onnipotenza? I libri di Mosè non c'entrano per nulla. L'anima è anteriore a Mosè, ed è la stessa in Egitto, in Siria, nel Ponto. Tutti vedono, nel Dio dei Giudei, il Dio dell'anima. La nozione di Dio è la dote dell'anima umana, che la possiede come un dono della natura (1), di modo che senza il sussidio della rivelazione, l'uomo, dalla contemplazione del creato, anche attraverso l'opera deformatrice dell'ignoranza e della menzogna, può elevarsi su su fino al Creatore: *Habet Deus testimonia: totum hoc quod sumus et in quo sumus* » (2).

Il mondo visibile è opera del Creatore. Non si può quindi ammettere un altro Dio, dopo questo che noi riconosciamo per tale, essendosi Egli nella creazione chiaramente manifestato agli uomini come l'autore di essa. Il Dio di Marcione, al contrario, non ha lasciato alcun segno della sua potenza creativa, non ha dato nessuna manifestazione sensibile della sua esistenza, a meno che non si voglia credere ch'egli non abbia potuto o voluto creare il mondo: ma il non aver potuto è indegno di Dio, allo stesso modo che il non aver voluto non conviene affatto alla sua bontà.

D'altra parte, se la creazione fosse indegna di Dio, sarebbe ugualmente indegna del Dio di Marcione. Ma piuttosto guardi bene addentro nelle cose l'eretico di Sinope, e si persuaderà che il mondo non è po' poi quell'opera estremamente imperfetta e degna del massimo disprezzo, com'egli vorrebbe dare ad intendere!

« Consideriamo — dice qui Tertulliano, rasserenando il tono acre della polemica in una placida visione delle bellezze del creato — quanto v'ha di più umile e di più piccolo nei dominii della natura: un fiorellino, non dico di prato, ma di siepe; una conchiglietta divelta dal fondo, non dico del Mar Rosso, ma di qualunque altro mare tu voglia; la pennuccia, non dico di un pavone, ma di un volgarissimo gallo. Tutto questo ti rivela forse nel Creatore un artefice spregevole? Tu che muovi le labbra a un sorriso di compassione, dinanzi allo spettacolo di tanti insetti, cui l'industria del supremo Artefice ha fornito di talento e di

(1) Anche altrove (*Apol.*, 17) con felicissima espressione Tertulliano ha detto che l'*anima è naturalmente cristiana.*

(2) *Adv. Marc.*, I, 8-10.

forza, per dimostrarci che la grandezza si manifesta nella piccolezza, a quel modo che la forza nella debolezza, come dice l'Apostolo ([1]), imita, se puoi, le costruzioni dell'ape, le tane della formica, le reti del ragno, la trama del baco da seta; vinci, se puoi, quegli animaletti che s'annidano nel tuo lettuccio o nelle pieghe delle tue vesti; imita il veleno della cantaride, l'aculeo della vespa, la tromba e il pungiglione della zanzara. Quali saranno le creature più grandi, se quelle così minusco'e sono a te causa di giovamento o di danno, tanto da costringerti ad ammirare il Creatore fin nelle più minute parti dell'opera sua? » E l'uomo? Consideri Marcione anche questa creatura nella sua realtà interna ed esterna, e la troverà indubbiamente degna della più alta ammirazione. Perfino il Dio dell'eretico ha mostrato di amarla a tal segno, da discendere dal terzo cielo e assoggettarsi per lei al martirio della crocifissione. E ancor oggi questo Dio non rifiuta del nostro Creatore nè l'acqua, con cui egli lava i suoi fedeli; nè l'olio, con cui li unge; nè il miele o il latte, con cui li nutre; nè il pane, in cui vuole simbolicamente rappresentato il suo corpo ([2]).

La dottrina marcionitica intorno all'opera della creazione ed all'autore di essa è da respingere con severissima condanna, perchè falsa ed erronea nei suoi principî fondamentali, tant'è vero che chiunque se ne faccia sostenitore, deve necessariamente ammettere l'esistenza non di due, ma di molte divinità. L'economia della Redenzione — dicono i seguaci dell'eretico di Sinope —, l'unica opera che porti l'impronta della perfezione divina, basta di per sè sola a indurre negli uomini la conoscenza del nostro Dio, a cui quell'opera è dovuta. — Nient'affatto! — risponde Tertulliano. Occorre invece, prima d'ogni altro, con argomenti tolti dalle opere di Dio, dimostrare che esso esiste; e poi dalla considerazione dei suoi beneficî concludere col dire quello che esso è ([3]). Dio non può manifestarsi se non per mezzo delle sue opere, o per mezzo di coloro che vengano da lui stesso mandati fra gli uomini ad annunziarlo. Ora chi ha mai conosciuto, per l'uno o l'altro di questi due mezzi, il Dio professato da Marcione? Nessuno: nè Gesù Cristo, nè gli Apostoli, nè le Chiese fondate da loro ([4]). Insomma, il Dio di Marcione non è buono nè per rispetto alla sua natura, nè per rispetto alla ragione. Se avesse

([1]) II *Cor.*, XII, 9.
([2]) *Adv. Marc.*, I, 11-14.
([3]) *Adv. Marc.*, I, 15-17.
([4]) *Adv. Marc.*, I, 18-21.

la dote naturale della bontà, avrebbe dovuto fin dal principio soccorrere l'uomo contro la malizia del Creatore. Invece l'uomo è condannato a morire, per aver solo assaggiato il frutto d'un albero, funesta origine per lui di nuovi peccati e di nuove pene. Tutti periscono a causa d'un albero che non hanno mai veduto, e il Dio buono di Marcione o ignora questa rovina, o non si cura menomamente d'impedirla!

La sua bontà non può neanche dirsi regolata dalla ragione: egli infatti è disceso in terra per la redenzione dell'uomo, cioè di una creatura che non è punto opera sua.

Ed è ben lontana dall'essere infinita la bontà di un tal Dio, essendo il numero di quelli che vanno in perdizione superiore al numero di quelli che partecipano della salvezza. Nè questi ultimi conseguono una salvezza perfetta; poichè, secondo Marcione, la carne non risuscita (1). Marcione poi ritiene inconciliabile la giustizia con la bontà, ed immagina due Dei, l'uno buono, e l'altro giusto; il secondo inferiore al primo. Ma è possibile concepire un Dio, che prescriva le leggi, e poi non le faccia eseguire? che proibisca la colpa, e poi la lasci impunita? O egli non s'offende di un'azione compiuta suo malgrado, e allora è assolutamente insensibile, o se ne offende, e in tal caso deve sdegnarsene, e far seguire alla collera la vendetta. Invece no: il Dio di Marcione, mentre da una parte condanna il male, interdicendolo, dall'altra l'assolve, astenendosi dal punirlo. O Dio prevaricatore della verità e distruttore della sua propria legge! Teme di condannare ciò che accusa; teme di odiare ciò che disapprova; vieta una colpa, e poi, commessa, la tollera. Codesta bontà è una chimera; codesta legislazione è un vano fantasma; codesti precetti sono lettera morta, che autorizza il peccato. « Ascoltate, o peccatori — esclama a questo punto Tertulliano con quel tono d'ironia, che gli esce spontaneo dall'anima, quando sa d'aver trionfato sul proprio avversario con la forza del ragionamento — ascoltate, o peccatori; e voialtri, che non siete ancora peccatori, prestate attenzione, perchè possiate anche voi divenir tali: è stato inventato un Dio più comodo, un Dio che non s'offende, che non va in collera, che non si vendica; un Dio, nel cui inferno non vi sono nè fiamme, nè stridor di denti, nè tenebre esteriori (2). È un Dio buono: ecco tutto. Vieta, sì, di peccare, ma soltanto a parole. Potete ubbidirgli, se vi piace, per far ve-

(1) *Adv. Marc.*, I, 22-24.
(2) Cfr. *Matth.*, V, 30; XVIII, 8; VIII, 12; *Marc.* IX, 43; *Luc.*, XIII, 28.

dere che l'onorate; ma quanto a timore, egli non ne vuol mica ».

Pur tuttavia Marcione non ha evitato di cadere in solenne contraddizione con sè stesso. Infatti, domandategli un poco che ne sarà dei peccatori nel giorno del giudizio: vi sentirete rispondere che Dio li rimuoverà dal suo cospetto. Orbene, che altro significa codesto, se non che i peccatori saranno esclusi dal partecipare alla salvezza? Dunque saranno puniti per le loro colpe? e tale punizione non può essere che l'effetto della collera e della vendetta del loro Dio. Da ultimo, il preteso Dio *buono* di Marcione non è che una bizzarra e sconclusionata astrazione metafisica; la negazione della vera santità: non ammette al battesimo se non vergini, vedove, celibi e divorziati, come se costoro non fossero frutto del matrimonio; e ripudiando il matrimonio, come atto peccaminoso, toglie ogni merito alla continenza, la quale per l'appunto consiste nel non usare della libertà di maritarsi; *vacat enim abstinentiae testimonium, cum licentia eripitur, quoniam ita quaedam in diversis probantur. Sicut et virtus in infirmitate perficitur, sic et abstinentia nubendi in facultate dinoscitur* (1). — Il Creatore non è un Dio inferiore, come vorrebbero i Marcioniti, nè privo di bontà, la quale invece si manifesta in tutte le opere di Lui, e particolarmente nella creazione dell'uomo (2). — Ma — si obbietta — il peccato dell'uomo non è forse una prova inconfutabile dell'ignoranza del Creatore, il quale non lo ha previsto, o della sua malvagità, nel caso che, pur avendolo previsto, non si sia curato d'impedirlo? — No, mille volte no! Solamente l'uomo è colpevole della sua caduta. Perchè Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza, avendolo dotato del libero arbitrio (3). Presciente ed onnipotente, egli avrebbe certo potuto impedire la caduta dell'uomo. Ma allora non avrebbe conservata intatta l'opera sua, vale a dire avrebbe ritolta all'uomo la facoltà, che gli aveva pur concesso, di scegliere liberamente fra il bene ed il male, fra la vita e la morte.

Dio dunque mise l'uomo in istato di vita, e l'uomo si mise in istato di morte. Così accadde dell'angelo: Dio lo fece angelo, ed egli si fece demonio (4).

Da quando l'uomo incorse nel peccato, Dio fu giudice se-

(1) *Adv. Marc.*, I, 25-29.
(2) *Adv. Marc.*, II, 1-4.
(3) *Adv. Marc.*, II, 5-6.
(4) *Adv. Marc.*; II, 7-10.

vero con lui, senza però cessare d'esser buono. Chè anzi la giustizia di Dio è un segno della sua bontà, in quanto Egli, punendo le colpe e infondendo nell'anima nostra il timore dei suoi giudizi, ci distoglie efficacemente dalle malvage intenzioni [1].

Sogliono poi gli eretici, per diminuire la maestà del Creatore, facendolo artefice del male, addurre il passo di Isaia: « *Io sono colui che forma la pace, e crea il male* » [2]. Nè pensano come sia necessario distinguere due specie di mali: il morale e il fisico. Del primo è autore il demonio; ma il secondo ha per autore Dio, e non è un male, ma piuttosto un bene, perchè è l'effetto della divina giustizia, e Dio se ne serve per proteggere gl'innocenti e per punire i colpevoli, come quando afflisse con dieci piaghe l'Egitto per liberare il suo popolo dall'ingiusta tirannide di Faraone. Non bisogna però lasciarsi trarre in inganno dalla rassomiglianza dei nomi; chè se la Scrittura attribuisce a Dio sentimenti di vendetta e di collera, non dobbiamo da ciò concludere che tali sentimenti siano simili ai nostri, niente più che quando gli attribuisce gli occhi, le mani ed i piedi.

Insensati quelli che giudicano l'essere divino alla stessa stregua delle cose umane! Dio invece, Essere infinito, non sopporta d'esser messo a confronto con gli esseri finiti. Il solo suo nome presuppone l'assenza di tutto ciò che partecipa dell'umana condizione; poichè Dio solo è perfetto. Bontà, pazienza, misericordia sono sentimenti, ch'Egli concepisce in una maniera sua propria, *suo more*, e nulla mai ne turba l'immutabile essenza [3].

Innumerevoli prove attestano l'infinita bontà del Creatore: tutti, innocenti e colpevoli, godono il tesoro dei suoi benefizi; Egli fa piovere indifferentemente sui buoni e sui cattivi, fa splendere il sole sui giusti e sugl'ingiusti; vuole il pentimento, anzichè la morte del peccatore; e preferisce al sacrificio la misericordia, come quando concesse il perdono alla città di Ninive, dopo averne decretata la distruzione [4]. Le prescrizioni imposte da Dio al popolo ebraico sono piene di severa, ma utile saggezza. Se infatti la legge ha vietato fin da principio alcune carni, e dichiarato immondi alcuni animali, che prima erano stati benedetti, ciò è avvenuto conformemente al disegno divino di

[1] *Adv. Marc.*, II, 11-13.
[2] *Es.*, XLV, 7.
[3] *Adv. Marc.*, II, 14-16.
[4] *Ion.*, III, 10.

esercitare la continenza nel popolo, di reprimere l'ingordigia in chi sospirava i cocomeri e i melloni dell'Egitto, mentre mangiava il pane degli angeli, e di prevenire nello stesso tempo la lussuria e la libidine, compagni inseparabili dell'intemperanza.

Tali restrizioni della legge miravano altresì ad estinguere in parte la cupidigia del danaro, e a render l'uomo disposto a digiunare per Dio, avvezzandolo a pochi e non ricercati cibi.

Nè d'altra parte le cerimonie dei sacrifizi riuscirono meno efficaci a raffrenare il popolo inclinato all'idolatria, e a tenerlo avvinto alla vera religione con pratiche del medesimo genere di quelle, con cui i gentili esercitavano le loro credenze superstiziose.

E in tutte le ordinarie operazioni della vita pubblica e privata ogni cosa, perfino la purificazione dei vasi, è stata disposta da Dio, affinchè la costante pratica delle varie istruzioni della legge, conservasse viva nell'uomo la memoria di queste (1).

Marcione biasima il Creatore per l'ordine dato agli Ebrei di saccheggiare l'Egitto (2). Ma egli dimentica che agli Ebrei spettava il risarcimento degl'innumerevoli danni ricevuti dagli Egiziani, i quali avevano per sì lungo tempo amareggiata l'esistenza di quelli, sottoponendoli a faticosi lavori e poi da ultimo uccidendone i figli (3). Invano l'eretico di Sinope si sforza di calunniare il Dio del Vecchio Testamento, vantandosi di coglierlo in flagrante contraddizione con sè stesso negli atti e nelle parole. Le contraddizioni esistono, ma solo apparentemente; e quelli che Marcione condanna in Dio come segni di debolezza, sono invece gli effetti della sua immensa bontà e dell'immenso amor suo verso gli uomini (4). Quando Dio chiamò Adamo e gli disse: « Dove sei tu? », tale domanda gli rivolse non perchè ignorasse la dimora di Adamo, ma per rimproverarlo del suo peccato ed eccitarlo al pentimento.

Dio, è vero, suole anche giurare; ma sopra chi? forse sopra il Dio di Marcione? No: sopra sè stesso; e giura, affinchè noi prestiamo fede alle sue parole. E quando si volge a Mosè, pregandolo di non opporre ostacoli al suo proposito di distruggere la nazione d'Israele, ciò fa per indurlo ad implorare da Lui la salvezza del popolo, su cui pesa la minaccia dello sterminio e

(1) *Adv. Marc.*, II, 17-19.
(2) *Exod.*, III, 22; XI, 2; XII, 35, 36.
(3) *Exod.*, I, 14.
(4) *Adv. Marc.*, II, 20-24.

della morte, e in pari tempo per dimostrare a noi quanto valga presso Dio la preghiera d'un santo e d'un profeta [1].

Del resto l'intrattenersi a colloquio con gli uomini non è per il Creatore cosa più indegna che il morire e l'esser posto in croce, come lo stesso Marcione crede che sia avvenuto del suo Dio.

Insomma, tutte le *Antitesi* dell'eretico possono servire come altrettante armi per abbattere il suo sistema; dal che si conclude che il Creatore è il Dio unico e supremo, Dio sommamente giusto e sommamente buono [2].

Quanto alla dottrina marcionitica del duplice Cristo, l'uno inviato dal Dio supremo per la salvezza di tutti i popoli, e l'altro promesso ai Giudei dal Creatore, è un puro arzigogolo di mente che vaneggia. Se infatti Gesù Cristo non è il messaggero del Creatore, ma del Dio supremo, non si capisce com'egli, il cui avvento non sarebbe stato mai preannunziato, avrebbe potuto farsi riconoscere dagli uomini. Poichè, si badi, senza la promessa delle profezie precedenti, i miracoli non sarebbero bastati di per sè soli a farlo riconoscere per il Messia, avvertendoci egli stesso che, a perdizione degli eletti, falsi cristi e falsi profeti verranno in gran numero e faranno segni e prodigi.

E neppure si capisce d'altra parte per qual ragione il Messia del Dio supremo si sarebbe rivelato prima del Messia del Creatore, mentre avrebbe dovuto più giustamente rivelarsi dopo, per correggere di questo l'opera imperfetta e malefica [3]. I Giudei, è vero, non vollero riconoscere in Gesù Cristo il Messia del Creatore; ma è anche vero che ciò era stato predetto dai Profeti. E l'errore dei Giudei è dovuto principalmente alla circostanza ch'essi non seppero distinguere il primo dal secondo avvento del Messia: quello nell'umanità e nell'umiltà, questo nella divinità e nella gloria. Neppure gli eretici ammettono l'identificazione di Gesù con il Messia: evidentemente il loro errore è simile a quello dei Giudei [4].

Gesù Cristo inoltre fu uomo realmente, e non solo in apparenza, come sostengono i seguaci di Marcione. Poichè, se avesse potuto ingannar gli uomini in quanto alla sua umanità,

(1) *Adv. Marc.*, II, 25-26.
(2) *Adv. Marc.*, II, 27-29.
(3) *Adv. Marc.*, III, 1-5.
(4) *Adv. Marc.*, III, 6-7.

avrebbe ancora più facilmente potuto ingannarli in quanto alla sua divinità, e parer Dio senza esserlo. Egli aveva un vero corpo, perchè toccava ed era toccato, perchè toccava gl'infermi e li risanava, perchè morì e risuscitò nel terzo giorno. Se non avesse avuto un vero corpo non sarebbe nè morto, nè risuscitato, e vana sarebbe tutt'intera la nostra fede (1).

Gesù Cristo dunque è il figlio del Dio Creatore, del Dio supremo; è il divino Redentore annunziato dal Vecchio Testamento e attestato dall'Evangelo (2).

Marcione, in sostegno della sua dottrina, adduce, oltre alle *Antitesi*, il testo da lui gravemente interpolato e mutilato dell'Evangelo di Luca e delle Epistole di Paolo, le due parti fondamentali del suo *Canone*. Orbene: questo *Canone* servirà appunto a fornire le aguzze armi per combattere l'eretico.

E cominciamo dalla questione dell'autenticità degli Evangeli, specialmente del terzo. L'Evangelo, di cui si serve Marcione, è da ripudiarsi per tre motivi. Anzitutto, esso non reca il nome di chi lo ha composto; e ognun sa che non si devono riconoscere per autentici e legittimi altri Evangeli, fuorchè quelli, di cui sono autori gli Apostoli, come Giovanni e Matteo, o i discepoli degli Apostoli, come Luca e Marco. In secondo luogo, il testo che noi oggi possediamo dell'Evangelo di Luca è quello stesso che nei primordi del Cristianesimo era letto e conservato non solo nelle Chiese apostoliche, ma in tutte le altre che avevano comune con queste il simbolo di fede. Tale redazione, dunque, dell'Evangelo lucano è assai più verace che non quella propugnata dall'eretico di Sinope. Lo stesso può ripetersi in difesa degli altri tre Evangeli, che l'eretico non accoglie nel suo *Canone*.

La verità precede la menzogna: la tradizione apostolica — e qui, come si vede, torna in campo il famoso argomento di prescrizione — precede l'opera falsificatrice degli eretici, e, come tale, essa sola è vera, essa sola è meritevole del nostro rispetto e della nostra fede.

In terzo luogo, Marcione ha orribilmente deformato l'Evangelo di Luca, sopprimendo tutto ciò che a lui sembrava contrastare con la sua dottrina sull'insanabile dissidio fra il Vecchio e il Nuovo Testamento, e specialmente le parole di Gesù: « Io non son venuto per abolir la legge ed i profeti, ma per completarli »

(1) *Adv. Marc.*, III, 8-11.
(2) *Adv. Marc.*, III, 12-22.

(*Matth.*, V, 17) [1]. Infatti in Gesù Cristo si è avverato tutto ciò che il Creatore aveva predetto per bocca dei suoi profeti. Egli ha predicato nella Galilea, secondo la profezia d'Isaia [2], prendendo per sè il nome di Nazareno, ancor oggi adoperato dai Giudei per designare i Cristiani, e, secondo le profetiche parole di Geremia [3], ha scelto nel numero dei pescatori gli uomini destinati ad essere i suoi Apostoli. Risanando gl'infermi nel giorno di sabato, e permettendo ai propri discepoli di cogliere spighe in un campo di grano, ha imitato l'esempio del Creatore, dal quale i figli d'Israele ricevettero l'ordine di portare, in un giorno di sabato, l'arca del Testamento intorno alle mura della città di Gerico [4]. E quando Gesù prescrive, che se uno ti percuote una guancia, devi porgergli anche l'altra, e non impedire a chi ti toglie il mantello di prenderti anche la tunica [5], non pretende con ciò di biasimare la legge: *occhio per occhio, dente per dente* [6]; poichè anche il Creatore dice altrove per bocca del profeta Zaccaria: « Nessuno di voi si ricordi del male che ha ricevuto dal suo prossimo » [7]. Gesù infine mostra chiaramente di non riconoscere altro padre che il Creatore, quando ci esorta a pregarlo con le parole: « Padre nostro che sei nei cieli... » [8]. Infatti a chi può darsi il titolo di Padre, se non a colui che ci ha creato? [9]

Questi ed altri moltissimi argomenti tolti da una minuta analisi del testo evangelico di Luca, portano naturalmente a concludere che Gesù Cristo è il figlio del Creatore, il Messia annunziato dai Profeti; che nessuna tendenza antitetica separa i due Testamenti l'uno dall'altro, e che il Dio della Legge nuova è anche il Dio dell'antica [10].

Da ultimo, il Cristo, che forma l'argomento della predicazione di S. Paolo, non è affatto diverso da quello inviato dal Creatore: lo prova con luminosa evidenza un diligentissimo esame delle dieci lettere paoline accettate dall'eretico nel suo *Canone*. Nè s'illuda Marcione che possa la sua tesi venir convalidata da quei

(1) *Adv. Marc.*, IV, 1-7.
(2) *Es.*, LIII, 4.
(3) *Hier.*, XVI, 16.
(4) *Ios.*, VI, 3-4.
(5) *Luc.*, VI, 29; *Matth.*, V, 39-40.
(6) *Exod.*, XXI, 24.
(7) *Zach.*, VII, 10; VIII, 17.
(8) *Luc.*, XI, 1.
(9) *Adv. Marc.*, IV, 8-33.
(10) *Adv. Marc.*, IV, 34-43.

luoghi, nei quali è detto come l'Apostolo di Tarso si scagliò contro le pratiche legali; poichè l'Apostolo, così facendo, serviva ai disegni del Creatore, il quale voleva precisamente l'abolizione della legge antica, per sostituire ad essa la nuova (1).

In tal modo Tertulliano, con esuberanza prodigiosa d'argomentazioni e con sicura ed efficace originalità di metodo critico, contrapponendo alla dottrina eretica le testimonianze della Scrittura, e le *Antitesi* al *Canone*, portò nel campo del Marcionesimo per mezzo della stessa opera di Marcione il disordine e lo sterminio.

Pure non volle contentarsene e presto rivolse gli attacchi poderosi della sua dialettica contro quella, fra le sette marcionitiche, che a lui sembrava più pericolosa delle altre.

Com'è facile supporre, l'eretico di Sinope aveva raccolto intorno a sè un considerevole gruppo di discepoli, fra i quali poi sorsero diversi partiti. Alcuni, come Potito e Basilico (2), atteggiandosi a difensori della dottrina del maestro, non riconoscevano se non due principî (δύο ἀρχαί); altri, fra cui l'assiro Prepone (3), e specialmente Synero, designato quale capo della scuola (4), ne ammettevano tre: il Dio buono, il giusto ed il malvagio. E un certo Lucano o Luciano si spingeva tant'oltre, da insegnare che il Demiurgo, il giusto e giudice, dovevasi distinguere così dal Dio buono, come dal cattivo (5).

Ma fra tutti primeggiava Apelle, per l'abilità con cui egli era riuscito a correggere in molti punti il sistema del maestro, attenuandone il dualismo fondamentale, e perciò salendo a grandissima fama nei circoli cristiani del tempo di Marco Aurelio (6).

Intorno alla vita dell'eretico non sappiamo quasi nulla. Un tristo episodio, conservatoci da Tertulliano (7), racconta che Apelle, discepolo di Marcione, caduto a Roma nelle reti d'una donna, e venuto meno alle severe prescrizioni della setta sulla continenza, si ritirò in Alessandria, per sottrarsi allo sguardo del

(1) *Adv. Marc.*, V, 1-21.
(2) Eus., *Hist. eccl.*, V, 13, 3.
(3) Hippol., *Philos.*, 7, 31.
(4) Eus., *Hist. eccl.*, V, 13, 4.
(5) Tertull., *De resurr. carn.*, 2; Pseud.-Tertull., *Adv. omnes haeres.*, 6; Epiph., *Haeres.*, 43.
(6) Cfr. Harnack, *De Apellis gnosi monarchica*, Leipzig, 1874; *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, pagg. 197-198; G. Krüger, *Marcion*, in *Realencykl. für protest. Theol. und Kirche*, Leipzig, 1903, Bd. 12, 266-277.
(7) *De praescr. haeret.*, 30.

sanctissimus magister. Quando vi ritornò, dopo alcuni anni, non era più marcionita, ma nemmeno più virtuoso di prima, poichè di lì a poco ricadde nei lacci di un'altra donna, la vergine Filomena, divenuta in appresso un'infame prostituta.

La notizia però sull'immoralità della vita d'Apelle non sembra oggi meritevole d'alcuna fede.

Anzitutto, essa è data solamente da Tertulliano; e noi sappiamo come lo scrittore cartaginese si compiacesse d'infiorare d'aneddoti scandalosi la sua polemica, sempre che quelli contribuissero a mettere in cattiva luce l'avversario. Secondariamente, è in aperto contrasto con la notizia di Rodone, il quale afferma che Apelle soleva andare orgoglioso del suo tenor di vita e della sua vecchiaia (1). Più attendibili invece sembrano le informazioni relative ai rapporti dell'eretico con Filomena, attestati da Tertulliano (2), da Rodone (3) e da Ippolito (4).

Filomena credeva di avere certe meravigliose visioni, durante le quali le appariva la figura d'un bambino, che, spacciandosi ora per Cristo, ed ora per Paolo, le suggeriva gli oracoli da lei poscia annunziati a coloro che l'ascoltavano (5). Correva inoltre la fama ch'ella operasse miracoli, e che vivesse di solo pane celeste. Uno dei suoi principali miracoli consisteva nel far entrare un pane molto grande in una bottiglia di vetro dalla bocca molto stretta, e nel cavarlo poi di là dentro con la punta delle dita (6).

Filomena dunque fu la profetessa della setta, e il suo angelo di seduzione, come dice Tertulliano (7), trasformatosi in angelo di luce, attirò a sè con miracoli e con prestigi Apelle, inducendolo a farsi banditore di una nuova eresia.

Ora quali sono precisamente i concetti essenziali, per cui questa nuova dottrina eretica si distingue da quella di Marcione? Apelle, pur non sapendo rendersene esatto conto, com'ebbe a dire una volta egli stesso a Roma, in una discussione con Rodone (8), riconosceva in opposizione alla dottrina dualistica del

(1) Eus., *Hist. eccl.*, V, 13, 2 : ὁ τὴν πολιτείαν σεμνυνόμενος καὶ τὸ γῆρας.

(2) *De praescr. haeret.*, 6; *Adv. Marc.*, III, 11; *De carne Christi*, 24; *De anima*, 36.

(3) Eus., *Hist. eccl.*, V, 13, 2.

(4) Hippol., *Philos.*, 7, 88; 10, 20.

(5) August., *De haer.*, 23. Evidentemente il bambino, di cui parla Agostino, è lo stesso che l'*angelus Philumenes* di Tertulliano in *De carne Christi*, 6.

(6) August., *De haer.*, 23. È molto probabile che Agostino abbia desunte queste notizie dal trattato, ora perduto, di Tertulliano contro Apelle.

(7) *De praescr. haeret.*, 6.

(8) Eus., *Hist. eccl.*, V, 13, 5 sgg.

maestro, un solo principio eterno e necessario (1). Ma la difficoltà di conciliare l'origine del male con questo principio buono ed onnipossente, di cui egli confessava l'esistenza, lo indusse a credere che quell'Ente supremo non si prendesse alcun pensiero delle cose del mondo (2), e che avesse creati molti angeli, ed uno fra gli altri, il quale a sua volta avrebbe creato questo mondo sul modello di un altro superiore e più perfetto. Senonchè, essendo malvagio il Creatore, riuscì malvagio ed imperfetto anche il suo mondo, tanto che egli ebbe subito a pentirsene (3).

Il Creatore dunque, *Deus legis et Israelis,* come lo chiama Tertulliano (4), non è, secondo Apelle, un vero Dio, ma un angelo di fuoco, subordinato al Dio supremo (5).

Non meno originale è la teoria dell'eretico intorno alle anime. Queste esistevano anteriormente ai corpi. Ma il Creatore tese loro un'insidia: le attirò giù dal cielo, per mezzo di cibi terreni, e poi le ravviluppò nella materia, per meglio ritenerle nel suo dominio (6). Fra le anime, infine, prima che fossero discese dal cielo, esisteva una diversità di sesso, il quale poi determinò quello del corpo (7). Quanto alla dottrina cristologica, Apelle, contrariamente alle idee di Marcione, credeva che Cristo avesse preso un corpo vero, non

(1) La sua regola di fede, conservataci da Epifanio (*Haeres.*, 44, 1, 2) comincia appunto con le parole: εἷς ἐστιν ἀγαθὸς θεὸς καὶ μία ἀρχὴ καὶ μία δύναμις ἀκατονόμαστος. E in Antimo di Nicomedia (morto nella persecuzione di Diocleziano del 303) si legge: ψεύδεται Μαρκίων λέγων εἶναι ἀρχάς· ἐγὼ δέ φημι μίαν, ἥτις ἐποίησεν δευτέραν ἀρχήν (G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica* [*Studi e Testi*, vol. V, Roma, 1901], pag. 86).

(2) Epiph., *l. cit.*: ᾧ ἑνὶ θεῷ, ἤγουν μιᾷ ἀρχῇ, οὐδὲν μεμέληται τῶν ἐνταῦθα ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ γεγενημένων.

(3) Pseud.-Tertull., *Adv. omnes haeres.*, 6; Tertull., *De praescr. haeret.*, 34; *De carne Christi*, 8. Anche in Epifanio (*l. cit.*) è detto esplicitamente che il Creatore è una creazione del Dio buono: ὁ αὐτὸς ἅγιος καὶ ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθὸς ἐποίησεν ἕν ἄλλον θεόν. Cfr. Philastr., 47.

(4) Da identificarsi quindi con l'ἀντικείμενον πνεῦμα, che anche in Rodone (Eus., *Hist. eccl.*, V, 13, 2) è chiaramente indicato come il Dio dei Giudei.

(5) Tertull., *De carne Christi*, 8; *De praescr. haeret.*, 34; Hippol., *Philos.*, 7, 38. Ippolito però distingue l'angelo creatore dall'angelo di fuoco, e identifica quest'ultimo con il Dio dei Giudei. Ma tale affermazione non sembra preferibile a quella di Tertulliano. Vedi su ciò Harnack, *De Apellis gnosi monarchica*, 1874, pag. 65; G. Krüger, in *Realencyklop.* ecc., pag. 274.

(6) Tertull., *De carne Christi*, 8: *Apelleiaci carnis ignominiam praetendunt maxime, quam volunt ab igneo illo praeside mali sollicitatis animabus adstructum;* Id., *De carnis resurr.*, 5; *De anima*, 23: *Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercoelestibus sedibus ab igneo angelo Deo Israël et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfixerit carnem.*

(7) Tertull., *De anima*, 36.

un corpo fantastico: tuttavia, per non renderlo dipendente dal Creatore, sosteneva che Gesù s'era formato il corpo con elementi tolti da tutti i cieli, per i quali era passato nello scendere sulla terra.[1].

Apelle godette al suo tempo di una grandissima celebrità. Scrisse, oltre alle *Rivelazioni* (Φανερώσεις), dove leggevasi il racconto delle visioni profetiche di Filomena [2], un'opera voluminosa — Ambrogio [3] ne nomina il tomo 38° — intitolata *Sillogismi* [4]. Conteneva la dottrina marcioniana, depurata dalla concezione diteistica. Quivi altresì, pur attingendo liberamente, come gli rinfacciò Epifanio [5], dai testi biblici quanto potesse giovare alla dimostrazione della sua tesi, Apelle affermava che la legge ed i profeti non avevano annunziato altro se non favole e menzogne; e con questioni scioccamente sofistiche e con cavillose difficoltà accademiche, di cui Origene ed Ambrogio riportano parecchi esempi, cercava di provare come sia falso tutto quello che Mosè ha scritto intorno alla divinità [6].

Tertulliano quindi non aveva tutti i torti di dire che da Marcione ad Apelle era come un passaggio *de calcaria, quod dici solet, in carbonariam;* un cascare, diremmo noi, dalla padella nella brace [7].

L'eretico e la sua Filomena non poche volte furon bersaglio ai colpi dell'ardente polemista africano; il quale, dopo aver deriso con quel tono, a lui familiarissimo, di caustico ed amaro sarcasmo, sempre che gli se ne offriva il destro, le imposture della profetessa [8], e aver confutato le principali teorie di Apelle sull'anima, sul Creatore e sul Cristo [9], prese da ultimo a combattere l'in-

(1) Tertull., *Adv. Marc.*, III, 11; *De carne Christi*, 6 e 8.

(2) Tertull., *De praescr. haeret.*, 30; Pseud.-Tertull., *Adv. omnes haeres.*, 6.

(3) *De paradiso*, V, 28.

(4) Pseud.-Tertull., *Adv. omn. haeres.*, 6; Origen., *Contra Cels.*, V, 54; Ambros., *De parad.*, 5 (28); 6 (30-32); 7 (35); 8 (38-41). Cfr. Harnack, *Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles*, Leipzig, 1890 (*Texte und Unters. zur Gesch. der altchristl. Litter.*, VI, 3).

(5) Epiph., *Haeres.*, 44, 5: εἰ δὲ καὶ ἃ βούλει λαμβάνεις ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς καί ἃ βούλει καταλιμπάνεις.

(6) Pseud.-Tertull., *Adv. omnes haeres.*, 6, fine: *in quibus probare vult quod omnia, quaecumque Moyses de deo scripserit, vera non sint, sed falsa sint.*

(7) Tertull., *De carne Christi*, 6.

(8) Tertull., *De praescr. haeret.*, 6 e 30; *Adv. Marc.*, III, 11; *De carne Christi*, 6; *De anima*, 36.

(9) Tertull., *De praescr. haeret.*, 34; *Adv. Marc.*, III, 11; *De carne Christi*, 1; 6-8; *De carnis resurr.*, 5; *De anima*, 23 e 36.

tera setta in un trattato, di cui, sventuratamente, non conosciamo nulla, fuorchè il titolo [1].

Fra le innumerevoli scuole, in cui si manifesta, nell'età che possiam dire di Marco Aurelio, la speculazione gnostica, la valentiniana è quella che ha raccolto maggior numero di proseliti, ed ha più lungamente eccitato l'ardore polemico degli scrittori ecclesiastici. Contemporaneo di Marcione [2], anzi addirittura suo condiscepolo e compagno di diserzione, se dobbiamo credere a Tertulliano [3], Valentino è la personalità più spiccata ed interessante nel vasto movimento del pensiero religioso del secondo secolo.

Di lui « oratore e filosofo, pensatore originale, esegeta acutissimo, tempra di mistico in veste di capo-scuola, psicologia delicata, cui è caro della realtà contemplare l'essenza recondita, sprezzando le apparenze fenomeniche e le contingenze storiche » [4], gli stessi avversari lodano il singolarissimo ingegno. E Girolamo, attingendo indubbiamente da Origene, dopo aver dichiarato che « *nullus potest haeresim adstruere, nisi qui ardentis ingenii est, et habet dona naturae, quae a Deo artifice sunt creata* », aggiunge: « *talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus* » [5].

Della patria e della famiglia dell'eretico non possediamo notizie precise. Clemente d'Alessandria lo pone nel numero di coloro che propagarono l'eresia fra il tempo dell'imperatore Adriano e quello di Antonino [6]. Secondo Epifanio, sarebbe nato in Egitto, e avrebbe atteso allo studio della filosofia nelle scuole di Alessandria. Poi avrebbe insegnato nella sua città nativa, e da ultimo a Cipro, dove sarebbe morto tenace nella sua dottrina [7]. Venne a Roma [8], al tempo di papa Igino (136-140), fiorì sotto Pio

[1] Tertull., *De carne Christi*, 8: *sed quoniam et isti* APELLEIACI *carnis ignominiam praetendunt maxime... Et hoc suo loco tractavimus. Nam* EST NOBIS ET AD ILLOS LIBELLUS...

[2] Tertull., *De praescr. haeret.*, 30.

[3] *De carne Christi*, 1.

[4] E. Buonaiuti, *Lo gnostic.*, pag. 155.

[5] Hieron., *Comm. in Os.*, II, 10. Vedi anche: Tertull., *Adv. Valentin.*, 4.

[6] Clem. Alex., *Strom.*, VII, 17.

[7] Epiph., *Haeres.*, 31, 2 e 7.

[8] « Si andava a Roma per vari motivi: per esplicarvi la propria attività come dottori, per acquistare influenza sulla Chiesa romana, per visitare quella Chiesa famosa ecc. Il moto verso le grandi città che caratterizza tutte le nuove imprese religiose, porta sopra tutto alla capitale. Anche Paolo aveva Roma in cima dei suoi pensieri ». Harnack, *La missione* ecc. Trad. ital., pag. 279, nota 2.

(140-155), e visse fino al tempo di Aniceto (155-166). Durante questo periodo, che coincide a un dipresso col regno di Antonino, sembra ch'egli abbia fondata la sua scuola e propagata la sua dottrina [1].

Da principio rimase nell'ambito della comunità romana, pur non astenendosi dal diffondervi le proprie idee e dal corrompere molti dei suoi fratelli [2]. Ma in seguito assunse un atteggiamento di aperta ribellione alla chiesa ufficiale. Quale causa ve lo indusse? Ci è narrata da Tertulliano. « *Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus, de Ecclesia authenticae regulae abrupit. Ut solent animi pro prioratu exciti praesumptione ultionis accendi, ad expugnandam conversus veritatem et cuiusdam veteris opinionis semitam nactus, astu colubroso viam deliniavit* » [3]. Secondo Tertulliano, dunque, l'apostasia di Valentino coinciderebbe con la sua mancata elezione al vescovato. Ma sull'esattezza di tale testimonianza, non confermata del resto da nessun'altra fonte ecclesiastica, pesano fortissimi dubbi; poichè non è ragionevole sostenere che l'eretico, prima dell'episodio accennato, non andasse da qualche tempo vagheggiando e plasmando nella mente il corpo della sua nuova dottrina.

Ad ogni modo, si può credere che il disinganno abbia fornito all'ambizioso il motivo per rompere in aperta scissione con la Chiesa.

Il suo pensiero era così fortemente impregnato di platonismo, come a noi è facile vedere ancor oggi nelle citazioni di Clemente e di Ippolito [4], che l'eretico soleva esser designato col nome di « platonico » [5]. E appunto elaborando e fondendo nel crogiuolo della sua fervida fantasia svariati elementi

[1] Iren., III, 4, 3; Eus., *Hist. eccl.*, IV, 11, 1: *Chron. ad ann.* 138 et 144. Vedi su tale questione cronologica Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, II, pagg. 291-294. Si ricordi inoltre che il martire Giustino nel suo Dialogo con Trifone (cap. 35), scritto probabilmente fra gli anni 155 e 161, allude in forma esplicita alla setta dei Valentiniani. È quindi naturale supporre che la setta esistesse già da parecchi anni prima di quella data. Come si vede, la notizia, che ricaviamo indirettamente dal passo di Giustino, conferma l'altra conservataci da Ireneo.

[2] Tertull., *De praescr. haeret.*, 30.

[3] Tertull., *Adv. Valentin.*, 4.

[4] Cfr. ad esempio Clem. Alex., *Strom.*, II, 6 e 20; III, 7 e 8; IV; Hippol., *Philos.*, VI, 29. Per le altre citazioni vedi Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, pagg. 174-184.

[5] Tertull., *De carne Christi*, 20; *De praescr. haeret.*, 7 e 30.

d'origine platonica e gnostica, mise fuori una bizzarra e complicatissima dottrina eonologica, la quale tutti i membri della setta credevano ch'egli avesse ricevuta da Theodas, un compagno dell'Apostolo Paolo [1].

Il sistema di Valentino si riduce ad una totalità di trenta *Eoni*, cioè di trenta esistenze soprasensibili, emanazioni del Dio supremo, gerarchicamente disposte per syzygie, specie di coniugazioni a coppia [2].

Al sommo delle cose invisibili, eterne, incomprensibili ed inesprimibili si trova, in uno stato di profonda tranquillità, l'Abisso, vale a dire il Padre non generato (Αἰών τέλειος, Προαρχή, Ἀρχή), con la sua compagna Sige (Silenzio). Da questa prima coppia che, come un'espansione della vita racchiusa nell'Abisso, come una estrinsecazione dell'assoluto, si sviluppa nel finito, scaturisce un seme che dà origine a due altri eoni, l'Intelletto e la Verità, l'uno dei quali è con l'altro nel medesimo rapporto di Sige con l'Abisso. Abbiamo in tal modo i primi quattro eoni, la prima Tetrade.

Dall'Intelletto e dalla Verità nascono il Verbo e la Vita, e da questi l'Uomo e la Chiesa: la seconda Tetrade, che con la prima costituisce l'Ogdoade, riunione degli otto eoni superiori.

Nè basta. Dal Verbo e dalla Vita prorompono dieci altri eoni, e dalla coppia Uomo-Chiesa dodici: in tutto trenta eoni, quindici maschi e quindici femmine, divisi in una Ogdoade, una Decade e una Dodecade. Questi tre gruppi formano il Pleroma, società perfetta degli esseri ineffabili, a cui si contrappone un Caos, privo di essenza, cioè il vuoto (Kenoma o anche Hysterema). Ma a un certo momento un disordine, una specie di peccato originale rompe l'armonia delle esistenze celesti, trasportandoci dal mondo delle astrazioni in quello della realtà sensibile, dal dominio dello spirito e della luce in quello della materia e delle tenebre. Ed ecco come.

Tutti gli eoni anelano di comprendere l'Abisso, e perciò invidiano l'Intelletto, il figlio primogenito, l'unico a cui sia dato di possedere la piena conoscenza del Padre. Nondimeno l'Intelletto comunicherebbe volentieri a quelli tale sua cognizione, se la madre

[1] Clem. Alex., *Strom.*, VII, 17.

[2] Vedi in Harnack (*Op. cit.*) le fonti per la conoscenza del sistema valentiniano. Cfr. Heinrici, *Die Valentin. Gnosis und die Heilige Schrift*, Berlin, 1871; R. A. Lipsius, *Valentinus und seine Schule* (*Jahrbuch. für protest. Theol.*, 1887, pagg. 585-658.

Sige non glielo impedisse. Ma, più che in ogni altro, la brama di conoscere il Padre misterioso è ardentissima nell'eone femminile inferiore, cioè nella Sapienza maritata al Volontario, con il quale essa occupa l'ultimo posto della Dodecade e dell'intero Pleroma.

La Sapienza dunque, sotto lo stimolo dell'audace desiderio, vuol salire le regioni superiori della luce; ma poichè nessuno, ad eccezione del Figlio primogenito, può raggiungere la visione della grandezza dell'Abisso, sta sul punto di dissolversi, e svanirebbe nell'infinito, se Horos (Ὅρος), il Termine di tutte le realtà, non fosse inviato a rassodarne l'esistenza.

A ricondurre l'armonia sconcertata nel Pleroma dal momentaneo travisamento della Sapienza, il secondo paio di eoni, Intelletto e Verità, genera un sedicesimo paio, il Cristo e lo Spirito Santo [1], da cui gli altri eoni ricevono opportuni ammaestramenti sui loro rapporti verso l'Abisso e l'Intelletto, e sulla convenienza che ognuno di quelli si astenga dal voler comprendere l'incomprensibile.

Gli eoni allora, imbevutisi di tali precetti, glorificano il Padre e, in uno slancio di gratitudine verso di lui, generano il trentatreesimo eone, Gesù Salvatore, « il frutto comune del Pleroma ». Ma la Sapienza, nei primi infrenabili sforzi della sua passione, ch'era appunto di conoscere l'Essere supremo, ha concepito e prodotto, senza però l'intervento dell'eone maschile suo compagno, una creatura imperfetta, designata nel linguaggio valentiniano col nome di Achamoth (Ἀχαμώθ), o Concupiscenza della Sapienza.

Achamoth, espulsa dal Pleroma, si sprofonda nel Caos, e, mescolandosi con esso, diviene preda di tutti quei desideri personali, a cui soggiace uno spirito traviato.

Per liberare Achamoth dal Caos, o Kenoma, il divino Pleroma le manda successivamente Cristo e l'eroe Gesù: l'uno infonde nella derelitta la facoltà di conoscere; l'altro separa da lei le passioni. Queste allora costituiscono la sostanza inanimata (ὑλική), la sostanza priva di qualsiasi affinità con il Pleroma, donde ha poi origine il cielo, la terra, il mare e tutto quello che in esso si trova. Anzi ciascuno di questi esseri, fragili, caduchi, mortali, come il principio stesso che li ha generati, deriva da una determinata passione di Achamoth: dal suo spavento, le tenebre; dal suo timore e dalla sua ignoranza, lo spirito di malvagità; dalla sua tristezza lacrimosa, le fonti e gli elementi dei fiumi e del mare.

(1) Quest'ultimo partecipa della coppia come essere femminile.

D'altra parte il ritorno di Achamoth ad uno stato di maggior purità costituisce la sostanza animata (ψυχική). Achamoth quindi passa in un mondo imperfetto, in un luogo di mezzo fra il Pleroma ed il Kenoma, in una specie di vestibolo del mondo inferiore, e in grazia della sua purificazione acquista la capacità di concepire. Infatti il solo spettacolo degli angeli che scortano il Salvatore basta a fecondarla, ed ella genera, come un frutto spirituale angelico, la terza sostanza, la sostanza spirituale (πνευματική), affine al Pleroma [1].

Come si vede, il mondo non esiste ancora nella sua forma concreta; esistono solamente le tre sostanze, *materiale*, *psichica*, *pneumatica*, che serviranno alla composizione di esso.

Achamoth genera il Demiurgo o Creatore [2], il quale consta di una sostanza animistica (psichica) e fisica, ignora sua madre, e, reputando sè stesso unico autore e padrone dell'universo, dice per bocca dei Profeti: « Io sono Dio, e non vi sono altri Dei fuori di me ».

Egli poi, sotto l'influenza a lui sconosciuta della propria madre e dell'eroe Gesù, dà forma agli esseri animati (psichici) o materiali (ilici). Fra gli esseri così prodotti son da annoverare i sette cieli o angeli (Ebdomade), a cui il Demiurgo presiede; e tutto questo mondo inferiore riproduce quasi l'immagine del mondo superiore degli spiriti, che è appunto il Pleroma. Infatti Achamoth, nel Kenoma, corrisponde all'Abisso, il Demiurgo all'Intelletto, gli angeli o cieli agli altri eoni [3].

Il Demiurgo inoltre crea l'uomo dalla materia e gl'infonde l'anima; ma, senza che egli se ne accorga, Achamoth v'inserisce un principio di vita più alto, vale a dire una parte della sua sostanza spirituale. L'uomo allora tende ad elevarsi al disopra del Demiurgo; ma costui, irritato, gl'interdice di gustare dell'albero della scienza. L'uomo disubbidisce, e viene quindi scacciato dal Paradiso, e relegato nel mondo della materia.

([1]) Tertull., *Adv. Valent.*, c. 17 : *Facta est trinitas generum ex trinitate causarum: unum materiale, quod ex passione, aliud animale, quod ex conversione, tertium spiritale, quod ex imaginatione.*

([2]) Avverti però che, a rigor di termine, il nome di Creatore non si adatta bene al figlio di Achamoth, in quanto egli non crea il mondo dal nulla, bensì da elementi che gli preesistono.

([3]) Cfr. Duchesne, *Storia della Chiesa antica* (trad. ital.), vol. I, pag. 94, n. 1 : « Vi sono così, per modo di dire, tre spazî : il Pleroma, dimora degli eoni ; l'Ogdoade, dimora di Hachamoth-Sofia ; l'Ebdomade, dimora del Demiurgo ; tre capi : l'Abisso, Hachamoth, il Demiurgo ; tre generi di esseri : le astrazioni divine (eoni), le astrazioni inferiori (materia, anima, spirito), il mondo concreto ».

Di qui tre nature diverse d'individui umani corrispondenti alla triplice preesistente sostanza materiale o carnale (ψυχὴ ὑλική), rappresentati da Caino; gli uomini di natura animale (ψυχὴ θεία), rappresentati da Abele; gli uomini di natura spirituale (σπέρμα πνευματικόν), rappresentati da Seth. Gli uni, i materiali, incapaci di salvezza, periranno insieme con la materia, di cui risultano composti. Gli spirituali (pneumatici), destinati a salvarsi, conseguiranno la beatitudine in virtù della loro natura. Gli psichici, suscettibili di salvezza, non potranno ottenerla, se non per mezzo d'un soccorso divino.

Il Redentore, formato di quattro elementi: il primo, solo in apparenza corporeo, il secondo, psichico del Demiurgo; il terzo, pneumatico di Achamoth; il quarto, divino del Pleroma, appare in Gesù di Nazareth, che passa attraverso la Vergine Maria, coma l'acqua attraverso un canale. E poichè ogni cosa spirituale deve riunirsi col Pleroma, ecco l'eone sublime, Gesù Salvatore, in forma di colomba discendere sul Redentore al momento del suo battesimo nelle acque del Giordano, e rimanervi fino alla vigilia della crocifissione. Ma quando il Redentore viene condotto dinanzi a Pilato, l'eroe Gesù risale al Pleroma, portando seco l'elemento pneumatico e lasciando alle sofferenze del martirio l'elemento psichico, investito di quella sua sostanza apparentemente corporea.

Dal Salvatore intanto gli uomini e il Demiurgo hanno avuto notizia del superiore ordinamento celeste. E quando nella dottrina insegnata da lui gli uomini avranno raggiunto la perfezione, e sarà esaurita la potenza creatrice del Demiurgo, allora succederà la fine di tutte le cose.

Achamoth, trasformata in un eone celeste passerà dalla regione media nel Pleroma e diverrà sposa di Gesù Salvatore. Ecco dunque lo Sposo e la Sposa, di cui ci parla la Scrittura. Gli uomini spirituali (pneumatici), spogliati delle loro anime, e divenuti spiriti puri, entreranno con lei nel Pleroma, e sposeranno gli angeli che corteggiano il Salvatore. Il Demiurgo, seguito dalle nature psichiche, passerà nella regione media dov'era Achamoth, sua madre, salendo così di un grado verso la gerarchia degli esseri divini. Le nature materiali rimarranno al fondo, destinate a perire in un incendio universale, che divamperà e distruggerà tutt'intera la materia fino al suo completo annientamento.

Questa nelle grandi linee la gnosi valentiniana, gnosi essenzialmente nuziale, « laboriosa epopea cosmogonica, intrecciata per risolvere l'oscuro problema del male. Non si può disconoscere

la grandiosità della concezione. Imbevuto di idee platoniche trascendentali, colpito d'altra parte dalle stimmate della imperfezione e del dolore onde è afflitto l'universo, Valentino trasferisce in un misterioso mondo di essenze soprasensibili, la fonte del male. C'è dello Schopenhauer in questo singolare pensatore che assegna, come causa del triste destino universale, una presuntuosa volontà di ascendere verso orizzonti di conoscenza più elevata; che pensa la materia germogliata come secrezione di un essere superiore, malato e mortificato per eccesso di volontà conquistatrice » (1).

Valentino non ha fama di scrittore fecondo. Si ricordano di lui i salmi (2), le lettere e le omelie (3). Ma possedeva la grande virtù d'una eloquenza calda ed affascinante, di cui si conservava ancor vivo il ricordo al tempo di Tertulliano (4).

L'esuberanza cosmologica del sistema Valentiniano, la solenne profondità del mistero, da cui esso appariva circonfuso agli occhi dei devoti (5), la genialità, ridicola per noi, ma importantissima per gli uomini del secondo secolo, con cui veniva risolto il problema del male e del dolore nel mondo, contribuirono potentemente alla diffusione dell'eresia, che serpeggiò con maraviglioso rigoglio nei circoli cristiani dell'Impero.

Nessuna setta aveva mai raccolto, specialmente in Oriente, un numero di proseliti superiore a quello delle comunità valentiniane (6).

(1) E. Buonaiuti, *Lo gnostic.*, pag. 164. Sarebbe cosa utile ed interessante il vedere fin dove si estenda l'originalità del sistema valentiniano. Ma la scarsezza delle fonti letterarie rende oggi a noi quasi del tutto impossibile un'indagine di simil genere. Ireneo intanto ci avverte (*Adv. haer.*, II, 14) che le idee di Valentino presentano una non piccola rassomiglianza con quelle che costituivano il contenuto di una commedia dal titolo *Teogonia*, scritta da Antifane, celebre e fecondissimo poeta comico, fiorito nel IV secolo av. C. (404-330 av. C.).

(2) Tertull., *De carne Christi*, 17 e 20; *Fragm. Murat.*, fine; Orig., *Comm. in Iob*, 21, 11 sg. (Pitra, *Anal.*, II, pag. 368). Un frammento di inno valentiniano ci ha conservato Ippolito (*Philos.*, VII, 37): vedilo tradotto in Buonaiuti, *Op. cit.*, pag. 161 sg.

(3) Clem. Alex., *Strom.*, II, 8, 20; III, 7; IV, 13; VI, 6. Per un certo tempo Valentino fu anche ritenuto autore della *Pistis Sophia*. Ma questa tesi oggi è interamente abbandonata dalla critica. Cfr. Swartze und Petermann, *Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adiudicatum*, Gotha, 1851-1853; Harnack, *Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia*, Leipzig, 1891 (*Texte u. Unters. zur Gesch. der altchristl. Litter.*, VII, 2); C. Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften*, I, Leipzig, 1905.

(4) Tertull., *Adv. Valent.*, 4: *speraverat episcopatum Valentinus*, QUIA ET INGENIO POTERAT ET ELOQUIO.

(5) Tertull., *Adv. Valent.*, 1.

(6) Tertull., *Adv. Valent.*, 1: *Valentiniani, frequentissimum plane collegium*

Ma, nel propagarsi, tale dottrina non conservò intatta la sua forma primitiva. I discepoli, per desiderio di novità, si distaccarono tutti, fuorchè uno [1], dal pensiero del maestro, ampliandolo, modificandolo, falsificandolo in mille modi [2], fino a che esso, deformato, nel terzo secolo, dalle paradossali raffinatezze teosofiche e dalle nebulose ideologie degli ultimi rappresentanti dello gnosticismo, perdette interamente la caratteristica fisonomia originaria.

Al tempo di Tertulliano, si distinguevano specialmente due scuole: una italica, e l'altra orientale [3]. Alla prima appartenevano, fra i più noti, Eracleone e Tolomeo; alla seconda, Teodoto, Assionico d'Antiochia e Bardesane [4].

Questi dunque gli avversari presi di mira nel suo trattato *Adversus Valentinianos*. Composto fra il 208 e il 211, epoca in cui l'autore aveva già aderito alla tesi montanistica [5], l'opuscolo non può certo annoverarsi fra i più originali del polemista cartaginese, il quale, a dir vero, è il primo a convenirne, quando nel cap. 5, parlando delle fonti, a cui egli attinge per l'esposi-

inter haereticos. Alla fine del II secolo, esisteva ancora in Roma una comunità valentiniana. N'era capo il presbitero Florino, staccatosi verso il 190, insieme con un altro di nome Blasto, dal seno della Chiesa ortodossa, e da questa scomunicato. Il fervore instancabile della propaganda esercitata dall'eretico attirava ogni giorno in gran numero dalla sua parte i membri della Chiesa cattolica, tanto che Ireneo credette opportuno d'intervenire con diversi opuscoli e lettere a Blasto e a Florino (Eus., *Hist. eccl.*, V, 15 e 20. Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, II, pag. 321 sgg.). Un'iscrizione metrica in greco, trovata nelle vicinanze di Roma, sulla via Latina, ci attesta quali fossero le aspirazioni, a cui nella cerchia di quella piccola comunità valentiniana si volgeva costantemente l'anima degli eretici, inebriata di misticismo. Essa ricorda come una matrona di nome Flavia si fosse affrettata ad uscire da questo mondo, « per poter contemplare il volto divino degli Eoni, il grande Angelo del grande Consesso, il vero Figlio » (CIG. IV, 9595 *a*).

(1) Tertull., *Adv. Valent.*, 4 : *Solus ad hodiernum Antiochiae Axionicus memoriam Valentini integra custodia regularum eius consolatur.*

(2) Tertull., *Adv. Valent.*, 4; 33-39.

(3) Hippol., *Philos.*, VI, 35.

(4) Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, pag. 174 sgg.; II, pag. 294 sgg.; 540 sgg.; C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, Leipzig, 1892 (*Texte u. Unters. zur Gesch. der altchristl. Litter.*, VIII, 1-2); Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 321.

(5) Infatti Tertulliano, fra coloro che lo hanno preceduto nella confutazione delle teorie valentiniane, nomina il capo del montanismo romano con le parole : *Proculus* NOSTER (*Adv. Valent.*, 5). Nota infine che l'*Adv. Valent.* è posteriore all'*Adv. Hermogenem*, a cui esso allude nel cap. 16, e anteriore al *De resurr. carnis*, che allude nel cap. 59 al trattato contro i Valentiniani.

zione del sistema di Valentino, esce a dire: « Nè potranno accusarmi di aver inventato a mio capriccio siffatta materia, già esposta e confutata in opere dottissime da tanti personaggi, insigni per santità di costumi e per altezza d'ingegno, i quali sono stati non solo miei predecessori nell'impresa a cui ora mi accingo, bensì anche contemporanei degli eretici: Giustino, filosofo e martire; Milziade, campione delle Chiese; Ireneo, diligentissimo investigatore d'ogni sorta d'eretiche dottrine, e il nostro Proculo, che fin nella sua vecchiaia fu l'onore della verginità e dell'eloquenza cristiana. Voglia il cielo che io segua la loro traccia, come in questa, così in tutte le altre opere della fede! » Sulle confutazioni scritte da Giustino, da Milziade e da Proculo contro lo gnosticismo valentiniano mancano notizie precise. D'Ireneo invece, autore della grande opera in cinque libri, intitolata: « Smascheramento e confutazione della falsa gnosi » (1), e, sulla fede di Cirillo e di Girolamo, detta comunemente *Adversus haereses* (2), possediamo, oltre a una completa e antichissima traduzione letterale latina, non pochi frammenti dell'originale greco, che ci permettono di ricostruire quasi per intero il primo libro (3).

Un confronto di questo libro con l'operetta tertullianea mostra chiaramente che lo scrittore africano ha parafrasato in gran parte il dotto eresiologo lionese. Tertulliano, sebbene non conservi lo stesso ordine dei concetti, tuttavia segue pedissequamente il modello, ora traducendolo con fedeltà scrupolosa, ora abbreviandolo, ed ora ampliandolo con riflessioni sue proprie o con argomentazioni derivate da altre fonti (4). Egli non ha fra mano i libri degli eretici, non conosce per via diretta la dottrina degli avversari; quindi non discute sul serio, non confuta sino in fondo. Pure l'opera non manca di qualche impronta d'originalità.

E questa soprattutto consiste in una esuberante festività di mordaci ironie, di frizzi pungenti e d'immagini burlesche, sotto le cui frecciate rovina a poco a poco il fantastico edificio valentiniano. Dov'è più la calma e la sobrietà che si ammira nel trattato del vescovo di Lione?

(1) Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Cfr. Ireneo, II, praef.; IV, praef. 1-2; V, praef.; Eus., *Hist. eccl.*, V, 7, 1; Photius, *Cod.*, 120.

(2) Cyril. Hierosol., *Catech.*, 16, 6; Hieron., *De vir. ill.*, 35.

(3) Migne, *P. G.*, VII, 437 sgg.

(4) Cfr., per esempio, Iren., I, 1, 1-2; 2, 1-6; 4, 1-2 e 4-5; 5, 1-2 e 4-6; 6, 1; 7, 1-3 e 5; 11, 2-3 e 5; 12, 1-2 e 4 con Tertull., *Adv. Valent.*, 7-9; 12; 14-29; 31-33; 35-39. Vedi l'elenco delle analogie fra i due testi compilato da Semler nel Tertulliano di Oehler, t. III, pagg. 658-681.

L'analisi critica nell'opuscolo del presbitero cartaginese cede il posto al sarcasmo; alla dimostrazione teologica sottentra l'umor caustico della satira. Nè ciò deve far meraviglia. Si pensi infatti come alle acerbe critiche d'un ingegno per sua natura mordace, stizzoso e beffardo dovesse facilmente prestare il fianco la dottrina dell'eretico di Alessandria, con quelle infinite genealogie di Eoni, con quegli accoppiamenti bizzarri di astrazioni metafisiche, con quelle avventure romanzesche di Sophia e di Achamoth, con quel paradossale sistema di tetradi, di ogdoadi, di decadi, in cui volatilizza la realtà del racconto evangelico, e il Cristo della storia si assottiglia e svanisce in una pallida immagine fantastica di Gesù Salvatore.

Una gustosa descrizione della setta degli eretici apre la serie degli attacchi tertullianei. I seguaci di Valentino amavano coprirsi di mistero, e parlavano un linguaggio sibillinamente metaforico: gli arcani della loro scienza profonda, troppo profonda per gl'intelletti comuni, dovevano esser tenuti nascosti agli occhi del volgo. E se qualcuno si faceva innanzi ad interrogarneli, oh allora prendevano un'aria grave e solenne, aggrottavano le sopracciglia, e poi rispondevano: *altum est,* « è cosa troppo elevata ». Non in tutti riconoscevano un'adeguata capacità a ricevere il tesoro d'un così alto insegnamento; neppure nei loro propri discepoli, ai quali non lo confidavano, se non dopo averli definitivamente guadagnati (1).

Sulla stolta presunzione degli eretici Tertulliano versa a piene mani il ridicolo, e il suo ragionamento non manca d'efficacia persuasiva, quando egli mette in confronto col misterioso e superbo cipiglio dei Valentiniani la candida e schietta semplicità cristiana.

« Se dovessi scegliere, — dice Tertulliano — preferirei saper meno che saper male, ingannar me stesso piuttosto che gli altri... La colomba serve di solito a simboleggiar Cristo, ma il serpente a tentarlo. Quella è stata fin dal principio l'araldo della pace divina; questo fin dal principio il ladrone della divina immagine... Il serpente dunque si nasconda, quanto più può, tormenti la propria sapienza nel labirinto del suo nascondiglio, abiti nelle profonde cavità, s'inabissi nelle tenebre del tortuoso covile, e, se vuol provarsi a snodar le sue spire, proceda sinuosamente, senza mai mostrarsi tutt'intero, bestia nemica della luce. Ma la nostra colomba vive nel santuario della semplicità, sempre in alto, all'aperto, e nella piena luce del giorno. Lo Spirito Santo

(1) Tertull., *Adv. Valent.*, 1.

ama rappresentare il Cristo sotto la figura dell'Oriente. La verità non arrossisce che di una cosa sola: di rimanere nascosta » [1].

Dunque la verità non costituisce il saldo fondamento della dottrina degli eretici. O e allora qual mai razza di dottrina è codesta? Par di sentire una di quelle favolette intorno alle torri della strega, o intorno ai pettini del sole, che la nutrice racconta ai bambini, quando stentano ad addormentarsi [2]. La dottrina di Valentino non merita l'onore della confutazione; basta esporla, per distruggerla: *etiam solummodo demonstrare destruere est* [3].

E che sia veramente un miserabile aborto di cervello in delirio, risulta con luminosa evidenza anche dagli innumerevoli e gravi dissensi che rompono l'intima unità della setta. Ognuno quivi ragiona a suo modo: quanti discepoli, tante opinioni [4].

Ma le stravaganze di tutti costoro Tertulliano non degnerà neppur d'uno sguardo; la punta dei suoi cocenti epigrammi andrà a colpire solamente il maestro.

« Sebbene io differisca ad altro tempo la vera lotta — dice qui Tertulliano —, contentandomi per il momento di dare un'esposizione pura e semplice della dottrina avversaria, nondimeno tutte le volte che le detestabili teorie mi sembreranno meritevoli di essere flagellate, le flagellerò, ma solo fuggevolmente. Fa' conto di assistere, o lettore, ad una giocosa schermaglia che preluda al combattimento. Io accennerò i colpi, senza però vibrarli. Se qualche volta rideremo, ciò avverrà perchè il soggetto stesso lo richiede. Molte cose non meritano di esser confutate diversamente di così: la serietà della confutazione attribuirebbe ad esse un'importanza che non hanno.

Con le frivolezze ci vuole umor faceto. Anche la verità ha il diritto di ridere, perchè piena di letizia, e di burlarsi de' suoi nemici, perchè non ha nulla di che temere » [5].

In tal modo Tertulliano ha tracciato il suo programma. Egli non intende di comporre un'opera seria; vuol divertirsi un poco alle spalle di Valentino: ecco tutto. E in una lunga serie di capitoli, dove non raramente, a dir vero, desidereresti un po' più d'ordine nella disposizione della materia, narra, sempre con lar-

[1] *Adv. Valent.*, 2-3.
[2] *Adv. Valent.*, 3.
[3] *Ibid.* Cfr. cap. 6 : *igitur hoc libello, quo demonstrationem solum praemittentes sumus illius arcani* etc.
[4] *Adv. Valent.*, 4. Cfr. *ibid.*, 33-39.
[5] *Adv. Valent.*, 6.

ghezza attingendo dal libro d'Ireneo, le genealogie degli Eoni, le avventure di Sophia-Achamoth, di Gesù e del Demiurgo [1].

La teodicea valentiniana, detta altrove una raccolta di favole milesie [2], è qui paragonata ad un enorme casamento con un numero spropositato di piani che si elevano gli uni sugli altri. « Il poeta romano Ennio — osserva il presbitero di Cartagine con un fare satirico dove in ciascuna parola s'annida un'ironia — s'era contentato, primo fra tutti, di chiamare immensi i *cenacoli del cielo,* sia per l'elevatezza del luogo, sia per aver egli letto in Omero che Giove colà banchettava. Ma oggi è veramente maraviglioso vedere quante altezze sopra altezze, quante sommità su sommità gli eretici abbiano elevate, ammassate, accatastate, per formare l'abitazione di ciascuno dei loro Dei. Questi cenacoli, da Ennio assegnati al nostro Creatore, sono stati disposti in forma di piccoli appartamenti. Innumerevoli piani, distribuiti a ciascun essere divino per tante scale, quante sono le eresie, si sovrappongono gli uni sugli altri: il mondo è diventato un albergo.

E tutta codesta impalcatura, che divide il cielo in tanti compartimenti, ti dà quasi l'idea del quartiere Feliciano. Quivi anche abita il Dio dei Valentiniani, in cima in cima, proprio sotto le tegole della soffitta » [3].

Nè si ferma qui il genio motteggiatore di Tertulliano. Più avanti, con felicissimo artificio satirico, il sistema dell'eretico di Alessandria viene, e non una sola volta, rassomigliato ad una rappresentazione drammatica. Dopo aver esposte le teorie circa la nascita, le nozze e l'attività procreatrice degli Eoni, ecco lo scrittore, bruscamente, come se prorompesse in una sonora risata, indirizzarsi a chi legge con le parole: « Ebbene? dirai tu, è finito: statevi bene ed applaudite! — Nient'affatto, dico io; il dramma continua: ascoltate ed istruitevi! Finora l'azione si è svolta nell'assemblea del Pleroma: è la prima scena della tragedia. Adesso il resto dell'azione si svolgerà dietro le quinte, vale a dire fuori del Pleroma » [4].

E altrove: « La tragedia è finita. Ma che razza d'audacia è stata la mia! Non solo ho rivelato agli occhi di tutti un così profondo mistero, ma l'ho anche messo alla berlina. Ho una gran paura che Achamoth, la quale non aveva voluto farsi conoscere

[1] *Adv. Valent.*, 7-28.
[2] Tertull., *De anima*, 23.
[3] *Adv. Valent.*, 7.
[4] *Adv. Valent.*, 13.

nemmeno da suo figlio, abbia ora ad uscir di senno, e che il Volontario monti su tutte le furie, e che la Fortuna vada in bestia » (1).

Il dramma valentiniano, come del resto ogni altra rappresentazione drammatica, si chiude regolarmente con un *epicitharisma*, con una sinfonia, con un po' di musica insomma. E questa musica, per colmo di sarcasmo, è lo stridore discorde e stonato prodotto dalle gravi contraddizioni che esistono fra i vari sistemi dei discepoli del maestro alessandrino (2).

Ma non istà soltanto in questo tutto l'attico sale, di cui Tertulliano sparge abbondantemente la sua polemica. In un luogo, per esempio, dice che la tetrade valentiniana è la prima quadriga, a cui la setta è aggiogata (3); e poco appresso chiede all'eresiarca perchè mai, pur possedendo una fantasia talmente fervida da creare gli Eoni, non abbia pensato a dirci quali siano le nutrici degli Dei (4). Talvolta si burla dell'avversario, notando l'incoerenza di qualche parte della sua dottrina, come quella che consiste nel porre Adamo e il paradiso terrestre al disopra del terzo cielo. Evidentemente in tal caso gli alberi fruttiferi Valentino dovrebbe piantarli lassù, in aria, dando a credere quello che ai bambini le favole di Tolomeo, nelle quali si racconta che le frutta nascono in fondo al mare, e i pesci in cima agli alberi (5).

Altrove, a proposito della teoria relativa agli angeli, i quali, a un certo momento, dovranno impadronirsi delle nostre anime, per farne le loro spose, paragona tale ratto celeste al ratto delle Sabine (6).

Insomma, Tertulliano esaurisce le forze del proprio ingegno nella ricerca del nuovo e dell'inaspettato. Il suo libro deve far ridere ad ogni costo chiunque lo legga: per sì o per forza, il panteismo valentiniano deve apparire in tutta la sua nudità deforme e grottesca. E lì un continuo scoppiettio di allusioni maligne, di arguzie sottili, di risatine beffarde che dànno all'operetta una fisonomia particolare.

Con il trattato contro Ermogene cambia interamente il tono della polemica. Non è più la satira vaga, leggiera, superficiale, ridanciana dell'opuscolo contro i Valentiniani. La voce ora si fa

(1) *Adv. Valent.*, 32.
(2) *Adv. Valent.*, 33-39.
(3) *Adv. Valent.*, 7.
(4) *Adv. Valen.*, 8.
(5) *Adv. Valent.*, 20.
(6) *Adv. Valent.*, 32.

più calda e squillante; nell'ardore della battaglia si sente la passione dell'uomo, che combatte, avendo dinanzi non vaporose astruserie teologiche, attinte da fonti di seconda mano, non avversari a lui noti solo attraverso le testimonianze di altri, ma un uomo vivo e vero, ch'egli ha personalmente visto, e forse anche conosciuto.

Contemporaneo di Tertulliano (1), Ermogene, verso la fine del secondo e il principio del terzo secolo, viveva a Cartagine, esercitando la professione di pittore (2). Se costui, come generalmente si crede, va identificato con l'eretico Ermogene, contro il quale Teofilo d'Antiochia scrisse un'opera, oggi perduta, per distruggerne le perverse dottrine (3), bisognerà ammettere che, oriundo probabilmente della Siria, abbia vissuto in Oriente gli anni della giovinezza, e si sia più tardi trasferito a Cartagine. Il ritratto che di quest'uomo ci ha lasciato Tertulliano, è, sì, fuor di dubbio ammirevole per vivacità di colorito, ma in gran parte, al solito, esagerato e calunnioso.

« Ermogene — egli dice — dall'irrequietezza del suo carattere era naturalmente portato verso l'eresia. Crede d'esser facondo, perchè parla molto, e alla sfacciataggine suol dare il nome di fermezza. Ufficio di coscienza virtuosa per lui è il dir male di tutti. Dipinge, per giunta, quel che non è lecito (4), e passa continuamente da un matrimonio ad un altro (5): invoca, da un lato, la legge di Dio, a sfogo della sua passione, e la disprezza dall'altro, in vantaggio della sua arte; due volte falsario, per il pennello e per lo stile; adultero fino alla radice dei capelli, e nella dottrina e nella carne. In lui senti il fetido contagio di coloro che amano celebrar nuove nozze. Nè può vantarsi d'aver perseverato nella regola di fede con maggior tenacia di quell'altro Ermogene, di cui parla l'Apostolo. Ma che importa a me dell'uomo? Io per adesso ho da badare soltanto alla dottrina » (6).

Ermogene, come gli altri eretici, aveva anch'egli cercato di dar forma letteraria alle proprie teorie, e composto, forse in la-

(1) Tertull., *Adv. Hermog.*, 1; *De praescr. haeret.*, 30.

(2) *Adv. Hermog.*, 1-2 e 36.

(3) Eus., *Hist. eccl.*, IV, 24; Hieron., *De vir. ill.*, 25. Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, 200; II, 534 sgg.

(4) Evidentemente Ermogene era pittore di idoli. Altrove lo stesso Tertulliano lo chiama *pessimus pictor* (*Adv. Hermog.*, 2).

(5) Cfr. Tertull., *De monog.*, 16: *Hermogenem aliquem, plures solitum mulieres ducere quam pingere.*

(6) *Adv. Hermog.*, 1.

tino, un ampio trattato, di cui non poche nè lievi tracce rimangono tuttora nella confutazione che ne ha fatto Tertulliano [1].

Il dissidio insanabile fra Dio e la materia costituiva uno dei principî fondamentali dell'eresia di Ermogene [2], il quale, subendo in gran parte l'influenza della dottrina degli stoici [3], credeva altresì nell'esistenza d'una materia eterna, dalla quale Dio avrebbe prodotto il mondo [4]. Da questa stessa primitiva materia sarebbe anche derivato non solo il corpo, ma anche l'anima dell'uomo [5]. L'eretico infine ammetteva con i Patripassiani l'identificazione del Padre e del Figlio [6].

L'eresia d'Ermogene mise presto vigorose radici nel suolo africano, e raccolse intorno a sè un gran numero di proseliti. Tertulliano non trascurò di combatterla in vari luoghi delle sue opere [7], e specialmente in due trattati: il *De censu animae* [8], oggi perduto, e l'*Adversus Hermogenem*, che possediamo.

Quest'ultimo, composto fra il 200 e il 206 [9], è una carica a fondo contro il sistema ermogeniano. Tra le fonti tertullianee, oltre all'opera originale dell'eretico, bisognerà forse annoverare anche il libro, che, come di sopra ricordammo, Teofilo d'Antiochia scrisse, a confutazione del pittore cartaginese [10].

Tertulliano comincia con l'esporre a grandi linee il ragionamento dell'avversario. Tre sono, secondo Ermogene, le ipotesi, per spiegare l'origine del mondo. Dio ha tratto il mondo o dalla sua propria sostanza, o dal nulla, o da una materia preesistente alla creazione. Ma credere che Dio abbia tratto il mondo dalla sua propria sostanza, è assurdo per due ragioni: anzitutto, se così fosse, gli esseri creati sarebbero particelle di Lui, mentre Dio è indivisibile ed immutabile.

(1) *Adv. Hermog.*, 2-3; 9-10; 19 sgg.; 35 sgg.

(2) *De praescr. haeret.*, 33; *Adv. Hermog.*, 1-3; 7 sgg.

(3) *Adv. Hermog.*, 1: *sumpsit a Stoicis materiam cum Domino ponere.*

(4) *Ibid.*, 1-3; 7 sgg.; 35 sgg.

(5) Tertull., *De anima*, 1; 3; 11.

(6) August., *De haeres.*, 41. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 325.

(7) *De praescr. haeret.*, 30 e 33; *De monog.*, 16; *Adv. Valent.*, 16; *De anima*, 1; 11; ecc.

(8) Cfr. *De anima*, 1; 3; 11; 22; 24.

(9) E posteriore al *De praescr. haereticorum*, a cui allude nel cap. 1, e anteriore al *De anima*, che ad esso si riferisce nel cap. 21. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 205.

(10) Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, pag. 200 e 502. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 326.

In secondo luogo, anche ammessa come vera questa ipotesi, noi cadremmo nella contradizione di concepire Dio come un Ente perfetto ed imperfetto nello stesso tempo: perfetto, perchè esiste; imperfetto, perchè diviene. Ora l'Ente perfetto esclude l'idea del divenire. Dunque la sostanza divina non entra nella formazione del mondo.

Ugualmente insostenibile è la tesi della creazione *ex nihilo*. Dio, sommamente buono, non può aver prodotto che cose buone. Ora, essendo il mondo pieno di disordini e di sciagure, l'esistenza del male non può essere l'effetto della divina volontà.

Resta dunque, come la sola probabile, la tesi della creazione del mondo da una materia preesistente. Il che viene anche confermato dal fatto che il nome di Signore, non meno antico di quello di Dio, implica necessariamente l'esistenza di una creatura sottoposta all'imperio divino. Se la materia avesse avuto un principio, Dio, prima della formazione di essa, non sarebbe stato Signore. Quindi, conclude Ermogene, la materia è eterna [1].

Tertulliano comincia da quest'ultimo argomento, e lo combatte strenuamente, distinguendo con sottile analisi l'uno dall'altro i nomi di Dio e di Signore: il primo designa la sostanza, vale a dire la divinità dell'essere Supremo; il secondo invece indica la potenza esercitata da Dio sulle creature. L'Essere supremo è stato sempre *Dio;* ma non è stato *Signore* se non dopo la creazione [2], allo stesso modo che è stato detto *Giudice* dopo il peccato. La Scrittura infatti dice: « In principio Dio creò il cielo e la terra »; ma, compiuta l'opera della creazione, dice: « Il Signore Dio prese l'uomo ecc. » [3].

Nè su fondamenti più solidi poggia la tesi dell'eternità della materia. Se si ammette che la materia è eterna, come vorrebbe Ermogene, si deve anche ammettere che la materia è uguale a Dio, essendo l'eternità un attributo dell'Essere divino. Dio non ha nè principio nè fine, vale a dire non soggiace alle leggi del tempo, che è la misura delle esistenze finite. Dunque il sostenere l'eternità della materia è uguagliarla a Dio. Nè si dica che la materia, benchè, come Dio, eterna, pure manca dei rimanenti attributi della divinità. Se le si riconosce il possesso d'una sola

[1] *Adv. Hermog.*, 2-3.

[2] *Adv. Hermog.*, 3 : *Deus substantiae ipsius nomen, id est divinitatis, dominus vero non substantiae, sed potestatis. Substantia semper fuit cum suo nomine, quod est Deus, postea Dominus, accedentis scilicet rei mentio.*

[3] *Adv. Hermog.*, 3.

perfezione infinita, bisogna riconoscerle del pari quello di tutte le altre. Ciò che è eterno esiste in sè e per sè, e possiede per conseguenza la pienezza dell'essere.

Donde si conclude che Dio non è più l'unico Essere supremo, perchè coesiste con Lui un secondo principio ugualmente necessario, immutabile, assoluto, perfetto (1); e neppure onnipotente, perchè non ha avuto la potenza di creare il tutto dal nulla. Dio così viene ad esser collocato al disotto della materia, in uno stato d'inferiorità e di dipendenza da un principio, di cui Egli non ha potuto far a meno per la creazione del mondo.

Ecco dunque due principî, due Dei, che, limitandosi l'un l'altro, si escludono e si distruggono a vicenda (2). Ognun vede da ciò come sia falsa ed assurda l'ipotesi d'una materia preesistente.

Ma a chi attribuire l'imperfezione fisica e morale del mondo? Alla materia — risponde Ermogene — alla materia eterna ed essenzialmente cattiva, che è servita alla creazione dell'universo, e che Dio non ha potuto interamente trasformare.

E non s'accorge l'eretico, osserva qui Tertulliano, della grossolana contradizione, in cui cade, concependo una materia eternamente cattiva? Chi non sa come sia perfetto ciò che è eterno, e come il perfetto sia inconciliabile con l'imperfetto, che è il male? Di più, se il male è eterno, è anche invincibile, insuperabile; sicchè vana sarebbe l'opera di chiunque cercasse di liberarsene.

Ma ammettiamo pure che la materia sia eterna e cattiva. Crede Ermogene di poter con ciò sottrarre Dio al rimprovero d'essere stato l'autore del male? Poichè, se Dio da quella materia ha tratto fuori cose cattive, queste evidentemente sono l'effetto della sua volontà. Se non che nel mondo, accanto al male, c'è anche il bene. Donde ora diremo che trae origine il bene? Dalla materia? Ma la materia è essenzialmente cattiva. Dalla sostanza di Dio? Ma Ermogene non crede che Dio possa aver creato alcunchè con la sua propria sostanza: Bisognerà quindi ammettere che il bene è stato tratto dal nulla.

E se il bene è stato tratto dal nulla, perchè non dovremmo credere che dal nulla è stato tratto anche il male? (3)

« Io dico dunque — continua Tertulliano, rivolgendosi ad Ermogene — che il bene ed il male tu devi attribuirli o a Dio,

(1) *Adv. Hermog.*, 4-7; cfr. *ibid.*, 39.
(2) *Adv. Hermog.*, 8.
(3) *Adv. Hermog.*, 9-15.

che li ha tratti dalla materia; o alla materia, donde Dio li ha tratti; o l'uno e l'altro a tutt'e due insieme, perchè ambedue sono solidali fra loro, tanto Dio che ha creato, quanto la materia da cui Egli ha creato; ovvero a ciascuno di essi l'una o l'altra delle due cose; poichè non esiste un terzo, oltre Dio e la materia.

Diremo dunque che il bene e il male provengono da Dio? Allora Dio sarebbe l'autore del male; ma Dio, infinitamente buono, non può essere l'autore del male. Diremo che provengono dalla materia? Allora la materia diventerebbe la matrice del bene; ma la materia, interamente cattiva, non può essere la matrice del bene. Diremo che provengono da Dio e dalla materia nello stesso tempo? ed ecco la materia messa ancor una volta alla pari con Dio. Ambedue saranno uguali; ambedue parteciperanno ugualmente del bene e del male. Ma la materia non dev'essere uguagliata a Dio, se si vuole evitare la coesistenza di due divinità.

Assegneremo allora l'una cosa al primo principio, e l'altra al secondo, cioè il bene a Dio ed il male alla materia? Ma in tal caso nè il male potrà più imputarsi a Dio, nè il bene alla materia; sebbene resti pur sempre il fatto che Dio, traendo dalla materia il bene ed il male, li produce ambedue col sussidio di essa.

Stando così le cose, non vedo da che parte possa trovare una via di scampo la tesi di Ermogene, il quale non ritiene che Dio sia l'autore del male, comunque, o volontariamente o per necessità o per qualsiasi altro motivo, lo abbia Egli tratto dalla materia.

Ora, se colui che ha fatto l'opera è l'autore del male, associategli pure, quanto volete, la materia, perchè gli fornisca gli elementi della sostanza; ma non esiste più alcun motivo che giustifichi l'intervento di questa materia.

Infatti, se alla materia non si ricorre che per liberare Dio dal rimprovero d'essere l'autore del male, Dio, nonostante la presenza della materia, rimane pur sempre l'autore del male. Di modo che, escludendo la materia, appunto perchè viene a mancare la ragione della sua presenza, non resta che concludere: « Dio ha creato il tutto dal nulla » (1).

Dunque non esiste che un solo Dio; e la sua sapienza è stata l'unica fonte, da cui Egli ha ricavato tutti gli elementi per la creazione (2).

(1) *Adv. Hermog.*, 16.
(2) *Adv. Hermog.*, 17-18.

Ma Ermogene non si contenta di affermare in astratto le proprie teorie; vuole altresì convalidarle con prove tolte dalla Santa Scrittura. E, a sostegno della tesi sull'eternità della materia, invoca il primo versetto della Genesi: *In principio creavit Deus caelum et terram*. Secondo lui, dunque, le parole *in principio* alluderebbero ad una sostanza primordiale, ad una materia preesistente, con la quale Dio avrebbe creato il mondo; e il versetto dovrebbe interpretarsi così: « Dio creò il cielo e la terra in un principio, che era la materia ».

No, mille volte no! — risponde Tertulliano. — È un solennissimo sproposito codesto. La parola *principium* nella narrazione di Mosè indica semplicemente il principio dell'esistenza; e con l'intero versetto si vuol dire che il cielo e la terra cominciarono ad esistere proprio nel momento in cui Dio volle che esistessero. Quando noi, per esempio, diciamo: « In principio il vasaio fece un piatto, oppure un'anfora », con le parole *in principio* intendiamo forse alludere alla materia, di cui si servì l'artefice, o non piuttosto indicare il tempo, in cui egli condusse a termine l'opera sua?

Ma Ermogene vuole ad ogni costo un'interpretazione diversa da quella comune! Ebbene, Tertulliano non gliela nega. In senso del tutto conforme alla dottrina della Chiesa, l'espressione *in principio*, che corrisponde alla greca ἐν ἀρχῇ, potrebbe ottimamente interpretarsi come equivalente all'altra *in principatu* (= « nella sua potenza »). Ermogene avrebbe ragione di sostener la sua tesi, qualora nel primo versetto della Genesi, invece di *in principio*, si leggesse *ex principio!* Sta invece il fatto che in nessun luogo della divina Scrittura si parla di materia preesistente. La materia non esisteva prima della creazione del mondo. Dunque venne tratta dal nulla [1].

— Eppure — replica Ermogene — Mosè dice che la terra, prima che Dio l'avesse formata, era informe ed invisibile [2]. *La terra era;* dunque la terra preesisteva; dunque la terra è increata ed eterna! — Sì, è vero, risponde Tertulliano, la terra era, ma a cominciare dal tempo in cui Dio la creò. Dove mai ha letto Ermogene che la terra esisteva prima di quel momento? Il racconto mosaico, purchè rettamente interpretato, non contiene nulla che autorizzi l'opinione del pittore cartaginese sull'eternità della materia.

(1) *Adv. Hermog.*, 19-22.
(2) *Gen.*, I, 2.

La sola verità che dai testi biblici emerga con luminosa evidenza è quella stessa professata dalla Chiesa: tutto, per volontà di Dio, è stato creato dal nulla, e tutto dovrà tornare nel nulla [1].

Ermogene non ha costruito la sua dottrina su basi stabili e ferme. Egli passa con grande disinvoltura da un'opinione ad un'altra diametralmente opposta: fa la materia ora corporea ed ora incorporea, ora buona ed ora cattiva, ora infinita ed ora soggetta a Dio. Insomma, è in continua contradizione non solo con sè stesso [2], ma anche con i filosofi e con i profeti [3].

L'eloquenza rapida, nervosa, stringata del polemista africano ha avuto pienamente ragione delle fantasie teologiche dell'eretico di Cartagine. Com'è facile supporre, l'argomentazione non procede sempre calma e serena. Satireggiare e deridere l'avversario era diventato per Tertulliano una seconda natura. Non deve quindi far meraviglia che neppur Ermogene sia stato da lui risparmiato.

Il motteggio, lo scherno, la caricatura, quando meno te li aspetti, fan capolino dai ferrei nodi del ragionamento. Già vedemmo di sopra come fin dal primo capitolo del suo trattatello, l'autore scagli contro Ermogene, come un dardo avvelenato, la calunnia di falsario e di adultero. In seguito, dice di lui che è un detestabile pittore da dozzina, il quale con sofistiche argomentazioni accumula ombre senza luce [4].

Poco più sotto lo bolla per il più stupido degli uomini [5]. A un certo punto dice che la materia eterna il pittore cartaginese deve averla trovata fra i colori della sua tavolozza [6]. Altrove esclama: « O Ermogene, se tu disegni, come ragioni, non esiste al mondo un pittore più balordo di te » [7]. E perfino nelle parole, con cui si chiude il trattato, senti il sibilo d'una sferzata, di un'ultima sanguinosa ingiuria, anzi della più sanguinosa delle ingiurie; è il colpo di grazia: nel rappresentare la materia in uno stato informe e caotico, Ermogene ha dipinto sè stesso.

Ma, tolte le intemperanze del linguaggio, l'opuscolo tertullianeo in difesa del dogma della creazione è uno dei più interessanti e pregevoli scritti dell'antica letteratura cristiana d'Occidente.

(1) *Adv. Hermog.*, 23-24.
(2) *Adv. Hermog.*, 35-43.
(3) *Adv. Hermog.*, 44-45.
(4) *Adv. Hermog.*, 2.
(5) *Adv. Hermog.*, 3: *Adiciam et ego propter non intellegentes, quorum Hermogenes extrema linea est* etc.
(6) *Adv. Hermog.*, 33.
(7) *Adv. Hermog.*, 36.

E stupisce il vedere con quanta profondità e chiarezza d'intuizione, con quanta finezza d'analisi, con quanta agilità di movenze dialettiche, discutendo sottili questioni di metafisica, il presbitero di Cartagine abbia affermato, in servigio del Cristianesimo, principî di sana teologia sulle basi di un metodo, che sarà più tardi ripreso e continuato da teologi e da filosofi cattolici di tutti i popoli e di tutte le età.

Alla natura e ai destini dell'anima Tertulliano aveva consacrato un buon numero di trattati, oggi in gran parte sventuratamente perduti. Il primo in ordine cronologico era il *De censu animae* (= sull'origine dell'anima), in cui l'autore, come apprendiamo da lui stesso (1), confutava il sistema materialistico d'Ermogene.

Più tardi, fra il 208 e il 211 (2), Tertulliano ritornò sull'argomento e scrisse il *De anima*, un'opera tra filosofica e teologica, di straordinaria importanza, per i tesori di scienza e d'erudizione che vi si trovano raccolti. Ivi con la critica, spesso vivace, stizzosa ed acerba, delle diverse teorie dei filosofi pagani si alterna l'esposizione delle opinioni proprie del teologo cartaginese, tutte originali, benchè talvolta curiose e bizzarre.

L'insegnamento dei filosofi intorno alla natura dell'anima — dice Tertulliano — non ha carattere di scienza stabile e definitiva. Se Socrate crede che l'anima sia immortale, per la ragione che il corpo è mortale, codesta è un'opinione da lui sostenuta come giusta, non come certa. Chi possiede infatti la conoscenza della verità senza quella di Dio? chi la conoscenza di Dio senza quella di Gesù Cristo? chi la conoscenza di Gesù Cristo senza quella dello Spirito Santo? chi la conoscenza dello Spirito Santo senza il Sacramento della fede? L'autore quindi passa ad un'esposizione sommaria delle diverse opinioni dei filosofi, e poi ad un esame particolareggiato di ciascuna di esse. Platone e gli altri filosofi sostengono che l'anima è increata: gravissimo errore, il quale del resto rimane facilmente confutato dall'autorità della Scrittura, e precisamente dalla *Genesi*, dove è detto che Dio comunicò ad Adamo il soffio della vita.

(1) *De anima*, 1; 3; 21-22; 24.

(2) Il *De anima* è posteriore ai primi libri dell'*Adversus Marcionem* e all'*Adversus Hermogenem* (*De anima*, 21: *Marcioni ostendimus et Hermogeni* etc.), e anteriore al *De resurrectione carnis* (*De resurr. carnis*, 2: *Habet et iste a nobis plenissimum de omni statu animae stilum* etc.). Vi si notano tracce più o meno profonde di montanismo nei capitoli 55, 58 e altrove.

L'anima è « corporea », ma non secondo la teoria d'Ipparco e d'Eraclito, che non distinguevano l'anima dai corpi puramente materiali, bensì secondo quella degli stoici, che la consideravano come uno spirito corporeo. Difatti, essendo l'anima strettamente congiunta col corpo, ed a sua volta il corpo con l'anima, ne segue che l'anima è corporea, dal momento che una scambievole comunicazione non può avvenire se non fra due cose della medesima natura (1).

— Ma ogni corpo — obbiettano i Platonici — è necessariamente animato o inanimato!

— Benissimo! — risponde Tertulliano — ma non si può dire che l'anima sia un corpo animato, dal momento che è essa stessa a dar vita e movimento al corpo.

— Eppure — obbiettano ancora i Platonici — le qualità dell'anima cadono sotto i sensi dell'intelletto, non sotto quelli del corpo. — E che? i sensi del corpo non hanno forse la percezione delle cose incorporee: l'udito del suono, la vista dei colori, l'odorato dell'odore?

— Ma ogni corpo — ribattono gli avversari — si nutre di cose corporee, mentre tutti sanno che il nutrimento dell'anima è la scienza. — Niente affatto! — replica il presbitero cartaginese — poichè il celebre medico Sorano ha già dimostrato che l'anima si nutre nè più nè meno come il corpo; altrimenti, che ne sarebbe delle anime di tanti barbari, i quali vivono in una perfetta ignoranza della filosofia?

Non parliamo poi degli stoici, secondo i quali le arti, di cui l'anima si nutre, sono qualche cosa di materiale e di corporeo. Infine si pensi a quel che dice il Vangelo, a proposito dell'anima del ricco, la quale soffre nell'inferno; dunque l'anima è corporea. È vero, sì, ch'essa è invisibile; ma lo è alla carne, non allo spirito: San Giovanni, infatti, rapito in Dio, vide le anime dei Martiri (2).

L'anima inoltre non manca di attributi corporei: ha tre dimensioni, una figura umana, e persino un colore, che Tertulliano chiama aereo e luminoso, fondandosi sull'autorità d'una donna montanista, la quale, caduta in estasi, mentr'egli predicava su questo argomento, potè scorgere un'anima con tanta chiarezza di visione da poterla poi descrivere all'oratore, appena terminato

(1) *De anima*, 1-5.
(2) *De anima*, 6-8.

l'uffizio ([1]). L'anima non è distinta dallo spirito, come alcuni vorrebbero far credere. Essa non abbandona mai il corpo senza lo spirito; il che evidentemente vuol dire che l'anima e lo spirito formano un tutto indivisibile: infatti dove non può esserci divisione, quivi c'è unità di sostanza.

L'anima è semplice, indivisibile, indissolubile, immortale; ha molte funzioni distinte, ma inseparabili l'una dall'altra, essendo in pari tempo il principio della vita, della sensibilità e dell'intelligenza ([2]). È diffusa in tutto il corpo, ma la sua sede, ossia il suo centro d'azione, è nel cuore, secondo l'insegnamento di Gesù Cristo e dei Profeti. Si può benissimo con Platone ammettere nell'anima l'esistenza d'una parte razionale e d'una parte irrazionale, ma la parte razionale proviene all'anima dal peccato d'origine, e non si può quindi attribuire a natura. Le è tuttavia divenuta, per così dire, naturale, in quanto l'anima è incorsa nella trasgressione, quasi subito dopo che è stata creata ([3]).

I nostri sensi — e questa è anche l'opinione degli stoici — non vanno mai soggetti ad errore. La sensazione dell'anima non deve ritenersi distinta dalla facoltà intellettiva, dalla quale non è mai abbandonata neppure per un istante. L'anima non porta seco idee innate, ma, nascendo, acquista un certo numero di conoscenze, specialmente quella di Dio. Il resto lo viene imparando a poco a poco, mediante la testimonianza dei sensi, o il lavorio del pensiero. La grossolanità e la sottigliezza dello spirito dipende dalla varietà dei luoghi, dove noi nasciamo, e degli studi, a cui ci dedichiamo ([4]).

L'anima è stata creata buona, ma libera; rivolta al bene, ma imperfetta; dunque capace del male, essendo stata dotata di libero arbitrio ([5]). Il libero arbitrio è soggetto alla grazia divina; di modo che questa è più potente della natura ([6]). E qui l'autore dà la definizione dell'anima; dopo di che si accinge a trattare della sua origine. Saturnino insegnava che l'anima era discesa dal cielo; Platone la credeva increata; altri sostenevano altre teorie. Tertulliano le confuta tutte, e in una lunga discussione, dove è interessante il vedere com'egli approvi l'unione legittima dell'uomo con la donna, sostiene che l'anima

([1]) *De anima*, 9.
([2]) *De anima*, 10-13.
([3]) *De anima*, 14-16.
([4]) *De anima*, 17-20.
([5]) *De anima*, 21. Cfr. *Ibid.*, 16.
([6]) *De anima*, 21.

viene concepita insieme col corpo nel ventre stesso della madre (1).

Falsa è la dottrina platonica sull'eternità dell'anima e sulla reminiscenza, e non meno falsa quella di Pitagora sulla metempsicosi. L'anima non trasmigra da un corpo in un altro; e ne abbiamo la prova nel fatto che il numero degli uomini non si è mantenuto costantemente lo stesso, ma è andato sempre crescendo, a seconda del volger dei secoli, come ci viene attestato dalla storia dei tempi antichi (2).

« Basta — esce a dire qui Tertulliano, adoperando tutti i colori della sua fervida immaginazione, per descrivere un magnifico quadro del trionfale progresso della civiltà umana — basta gettare lo sguardo sull'intero mondo, per riconoscere ch'esso diviene ogni giorno più ricco e più popolato di prima. Tutto è accessibile, tutto è noto, tutto s'apre al commercio. Deliziosi e ridenti poderi han fatto dimenticare i più famosi deserti; i campi hanno domato le foreste; le greggi hanno messo in fuga le fiere; le sabbie son seminate; le rocce aprono il loro seno alla vegetazione; le paludi vengono prosciugate; ormai sorgono tante città, quante capanne si vedevano una volta. Le isole non sono più un orrido soggiorno; gli scogli non incutono più spavento; ci sono case dappertutto, dappertutto c'è un popolo, dappertutto uno stato, dappertutto la vita. Volete una testimonianza decisiva del gran numero d'individui che compongono il genere umano? Noi siamo divenuti un pesante fardello per il mondo; gli elementi bastano appena al nostro sostentamento; le necessità si van facendo sempre più dure ed angosciose; una stessa voce di lamento è sulla bocca di tutti: la natura sta lì lì per abbandonarci » (3).

E dopo questa lunga digressione l'autore ritorna all'argomento sulla natura dell'anima. Questa ha in comune col corpo, insieme col quale viene generata, l'età ed il sesso. Cresce non in sostanza, ma in forza (4). Appena nata, diviene, per tutto il corso della vita, la compagna inseparabile del corpo, ne condivide i piaceri e i dolori, lo mette a parte delle proprie colpe e delle proprie virtù. Nasce dalle anime dei parenti, allo stesso modo che il corpo nasce dai loro corpi: dunque proviene da Adamo,

(1) *De anima*, 22-27.
(2) *De anima*, 28-35.
(3) *De anima*, 30.
(4) Cfr. August., *De Genes. ad litter.*, X, 26.

e quindi porta seco il triste retaggio del peccato originale. Fin dal primo momento della sua nascita, è minacciata e assediata da Satana. Così si spiegano gl'istinti malvagi, dovuti non alla natura, ma alla debolezza umana ed alle astuzie del diavolo. Il bene ed il male si contendono il possesso del cuore umano. C'è sempre qualche cosa di buono anche nei più malvagi; e qualche cosa di cattivo anche nei migliori, poichè senza peccato non esiste altri che Dio, e, fra gli uomini, Gesù Cristo, in quanto è anch'egli Dio. In origine, il solo bene brillava nell'anima. Esso continua tuttora a brillarvi, anche quando non lo si vede, come una luce resa fioca da un paralume (1). Chè quanto vien da Dio, può oscurarsi, ma spegnersi mai.

Il sonno, « lo specchio della morte », è l'assopimento dei sensi. L'anima non ne ha bisogno; e solo durante il sonno le è concesso di agire indipendentemente dal corpo. Ciò che avviene in quello stato d'assopimento, non è degno nè di premio nè di castigo. I responsi degli oracoli profani, durante il sonno, venivano dettati dai demoni; ma la maggior parte dei sogni vengono anche inviati da Dio, il quale per bocca dei Profeti ha promesso di effondere la grazia dello Spirito Santo sopra i suoi servi e le sue ancelle (2).

La morte, a cui debbono, contrariamente all'opinione di Epicuro e di Menandro, soccombere tutti gli uomini indistintamente, segna il momento d'un'assoluta separazione dell'anima dal corpo. L'anima dunque abbandona il corpo, senza lasciarvi di sè la benchè minima particella. Se ha ottenuto il martirio, è subito accolta in Paradiso, nel quale san Giovanni e santa Perpetua ci assicurano di aver visto le anime dei Martiri; altrimenti discende negl'inferi, vale a dire in un profondo abisso, nascosto nelle viscere della terra, dove, nell'attesa del giudizio finale, riceve, in proporzione del merito, la sua parte di ricompensa o di castigo, preludio dell'eterna gloria o dell'eterno tormento (3).

Questo il contenuto generale dell'opuscolo di Tertulliano: eccellente, come si vede, per l'analisi delicata e profonda di tutte le questioni che si riconnettono con l'antropologia cristiana; pieno d'erudizione filosofica, di citazioni bibliche, di scienza teologica, di passione e di ardore polemico, ma interrotto frequentemente da lunghe digressioni, un po' disordinato nella disposizione della

(1) *De anima*, 36-41.
(2) *De anima*, 42-49.
(3) *De anima*, 50-58.

materia, stucchevole per le molte ripetizioni, e soprattutto ridondante di strane e mostruose arditezze dogmatiche, le quali non si spiegano, se non pensando, con Agostino [1], al fatto che la dottrina ufficiale della Chiesa, ancora, su questo argomento, non ridotta a forma stabile e definitiva, rendeva lecita ogni libertà di pensiero a chi ne avesse voluto discorrere.

Dopo aver parlato dei destini dell'anima, erà naturale che il teologo cartaginese rivolgesse la propria attenzione a quelli del corpo. Uno dei punti fondamentali della religione cristiana è senza dubbio la risurrezione della carne. Ma, per comprendere che il corpo può e deve risuscitare, bisogna aver prima dimostrato che il Cristo ha avuto un corpo simile all'umano, e che questo corpo è realmente risuscitato [2]. Di qui la necessità di scrivere due trattati, il *De carne Christi* e il *De resurrectione carnis*, complementi necessari del *De anima*, a cui sono posteriori [3], e strettamente uniti fra loro da legami di logica dipendenza l'uno dall'altro. Furono ambedue composti fra il 208 e il 211, e il *De carne Christi*, poichè, per esplicita dichiarazione dell'autore (c. 25: *resurrectio nostrae carnis alio libello defendenda, hic habebit praestructionem, manifesto iam quale fuerit quod in Christo resurrexit*. Cfr. *De resurrectione carnis*, cap. 2), è da considerarsi come il fondamento del *De resurrectione carnis*, deve precedere quest'ultimo trattato [4].

Molti gnostici, Marcione, Apelle, Valentino, negavano la risurrezione della carne, e, quanto alla risurrezione di Cristo, o dicevano che il corpo di Gesù era di una natura diversa da quella del nostro, o negavano addirittura che il Figlio di Dio si fosse realmente incarnato.

Tertulliano confuta, ad uno ad uno, tutti gli eretici [5], e ai loro pazzi vaneggiamenti contrappone, citando numerosi passi della sacra Scrittura, la vera dottrina della Chiesa sull'Incarnazione. Gesù Cristo è nato da una donna, per opera e virtù dello Spirito Santo. Vero figlio della Vergine, ha avuto un corpo umano, come attestano i Profeti, gli Evangelisti, S. Paolo e gli stessi de-

[1] August., *De haeres.*, 86. Vedi inoltre la confutazione che degli errori del presbitero cartaginese ha fatto lo stesso Agostino in *De Genes. ad litter.*, X, 25-26.

[2] *De carne Christi*, 1.

[3] Infatti il *De resurrectione*, che vi allude, è posteriore al *De carne*. Vedi la nota seguente.

[4] Il *De carne* contiene allusioni al *De praescriptione* (c. 2), al *De testimonio animae* (c. 12), e al IV libro dell'*Adversus Marcionem* (c. 7). Il *De resurrectione*, citato in *Adv. Marc.*, V, 10, contiene allusioni al *De anima* (c. 17; 42; 45) ed ai primi tre libri dell'*Adv. Marc.* (c. 2).

[5] *De carne Christi*, 1-16.

moni (1). E se gli eretici si ostineranno a negare l'evidenza di tale verità, verrà giorno in cui si pentiranno del loro errore: essi vedranno, alla fine dei tempi, apparir Cristo dal cielo con quello stesso corpo con cui s'era mostrato agli uomini sulla terra (2).

La dotta e sottile dimostrazione teologica, che costituisce la trama del *De carne Christi*, riappare notevolmente ampliata e convalidata da nuove prove razionali e scritturali nel trattato speciale del *De resurrectione carnis*.

Il volgo suol mettere in burla il dogma della risurrezione dei corpi. — Nulla esiste dopo la morte — sostengono i filosofi pagani. — O e allora a che scopo celebrar sacrifizi e banchetti sulle tombe? a che scopo credere, come alcuni di essi fanno, in una serie di incarnazioni e di trasmigrazioni delle anime? Non meno stolti dei pagani sono « i nuovi Sadducei », come Tertulliano chiama i Valentiniani e gli altri eretici, i quali invocano, in propria difesa, il senso comune, non accorgendosi che questo riman privo di qualsiasi autorità, se non viene confermato dalla parola di Dio (3). « Sempre e dovunque si fa oltraggio alla carne: le si rimprovera l'origine, la materia di cui risulta composta, il destino, tutte, insomma, le sue miserie. Essa è immonda, dicono, fin dal principio, perchè costituita delle impurità della terra, e, a causa del limo del suo seme, diventa poi ancor più immonda; è debole, inferma, criminosa, pesante, molesta. E dopo averla seppellita sotto un sì gran cumulo di oltraggi, si aggiunge altresì che la carne ritorna alla terra, donde trae la sua origine, e prende il nome di cadavere; nome che non conserverà a lungo, poichè tutto muore in lei, fin l'ultima traccia del suo nome » (4). Ma no! — riprende Tertulliano — La carne è nobile e gloriosa, perchè creata e plasmata da Dio, perchè intimamente collegata con l'anima. « Certo è un titolo di gloria per la carne il contenere in sè l'anima, la quale è tanto vicina a Dio, e il metterla in condizione d'esercitare il suo dominio. Infatti è mediante il ministerio della carne che l'anima gode dei doni della natura, delle ricchezze del mondo, del sapore degli alimenti. Per mezzo della carne avviene che l'anima sia provvista dell'apparato dei sensi: della vista, dell'udito, dell'odorato, del gusto, del tatto. Alla carne deve l'anima il benefizio d'essere fornita d'una divina potenza capace di tutto operare per mezzo non solo della parola, ma anche del muto linguaggio dei gesti e dello sguardo.

(1) *De carne Christi*, 17-23.
(2) *De carne Christi*, 24.
(3) *De resurr. carn.*, 1-3.
(4) *De resurr. carn.*, 4.

La parola è indubbiamente uno degli organi della carne. La carne è il veicolo delle arti; la cárne è il sostegno del genio e della scienza; la carne è la condizione indispensabile per ogni industria, per ogni occupazione, per ogni forma di attività. La vita dell'anima è così strettamente connessa con la vita della carne, che la cessazione del vivere non è altro per l'anima se non la sua completa separazione dalla carne. Anche la morte è per la carne quello stesso che la vita. Ora, se tutto soggiace all'anima, per mezzo della carne, è necessario che anche alla carne soggiaccia quello da cui tu ricavi il tuo godimento.

La carne dunque, in quanto ministra ed ancella dell'anima, è compagna e coerede di questa. E se è coerede dei beni temporali, perchè non dovremmo credere che lo è anche dei beni eterni? » (1) La carne ha gran parte nell'economia della salvezza, non potendo l'anima esser salva, se non quando abbia ricevuto la fede, durante il suo soggiorno nella carne. Per mezzo di questa l'anima s'è riconciliata con Dio: si lava la carne per purificare l'anima; si unge la carne per consacrare l'anima; si fa sulla carne il segno della croce per fortificare l'anima; si fa ombra alla carne con l'imposizione delle mani, affinchè l'anima venga illuminata dallo Spirito; la carne si nutre del Corpo e del Sangue di Gesù Cristo, affinchè l'anima se ne impingui. Che dire inoltre dei sacrifizi, che la carne offre a Dio, come sarebbero, per esempio, i digiuni, la verginità e la vedovanza? Essa infine, esposta alle pubbliche persecuzioni ed al tormento dei demoni, combatte per il nome di Gesù Cristo, a cui rende il contraccambio, morendo per Lui.

Per tutte queste ragioni, la carne non potrà mai morire: formata dalle mani dell'Onnipotente, ed animata dal suo soffio divino, la carne è strumento necessario dell'anima e dell'eroismo cristiano, e, come tale, è lodata in molti luoghi dalla Santa Scrittura (2).

La possibilità della risurrezione — passa quindi a dire Tertulliano, ripetendo un argomento a lui molto caro e già svolto precedentemente (3) — trova nella divina onnipotenza la sua suprema garanzia. Qualunque siano le modificazioni a cui possono andar soggette le opere di Dio, il supremo Artefice ha tale sconfinata potenza, da ricostituirle facilmente nella loro condizione di prima, e perfino richiamarle nuovamente all'esistenza, qualora siano perite nel nulla. E abbiamo nella natura numerosissimi esempi di

(1) *De resurr. carn.*, 7.
(2) *De resurr. carn.*, 8-10.
(3) *Apolog.*, 48.

fenomeni, che sembrano altrettanti simboli della risurrezione dei nostri corpi: così la vicenda dei giorni, degli astri, delle stagioni, e la storia meravigliosa della fenice che rinasce dalle sue stesse ceneri [1].

La risurrezione è necessaria, perchè, nel giorno del giudizio universale, ciascun uomo dovrà render conto a Dio delle proprie azioni. L'uomo dinanzi al divino tribunale comparirà tutt' intero, com'è vissuto sulla terra: dunque col corpo, che è stato generato insieme con l'anima, ed è stato di questa compagno e complice fedelissimo [2] per tutto il corso della vita. L'anima, essendo corporea, come fu dimostrato a suo luogo [3], può ben soffrire, nell'inferno, in attesa del giudizio. E soffrirà per i soli cattivi pensieri, da lei alimentati durante l'esistenza terrena; chè, quanto alle azioni, ne condividerà con il corpo la responsabilità, e quindi anche l'espiazione [4].

A queste prove essenzialmente razionali, se ne possono aggiungere molte altre tolte dalla Scrittura. Invano gli eretici si sforzano di deformare il significato delle parole bibliche, interpretandole allegoricamente [5]. I Profeti hanno sempre annunziato una risurrezione dei corpi [6]: le loro predizioni sono state consacrate dalle parole e dai miracoli di Gesù Cristo, e solennemente confermate da S. Paolo e da tutti gli altri apostoli [7].

Ma quale sarà lo stato del corpo dopo la risurrezione? Le sue proprietà saranno assolutamente cambiate, ma la sua sostanza rimarrà sempre la stessa, come del resto permane immutabile nella vita, per quanto il corpo passi dallo stato di sanità a quello d' infermità, e, viceversa, dallo stato d' infermità a quello di sanità. Non sarebbe infatti degno di Dio il dare ad un'altra sostanza il premio dovuto alla nostra carne in cambio delle sue buone azioni [8]. — Ma come? — obiettano gli eretici — i nostri corpi, risuscitando, conserveranno la loro stessa forma e la loro stessa sostanza? Allora bisognerà ammettere che i ciechi, gli zoppi e i paralitici risusciteranno con questi stessi difetti! — Oh la puerile obiezione! — risponde Tertulliano — Io dico che noi ricupereremo

(1) *De resurr. carn.*, 11-13.
(2) *De resurr. carn.*, 14-16.
(3) Cioè nel *De anima*.
(4) *De resurr. carn.*, 17.
(5) *De resurr. carn.*, 18.
(6) *De resurr. carn.*, 19-32.
(7) *De resurr. carn.*, 34-54.
(8) *De resurr. carn.*, 55-56.

la nostra natura, senza però sopportarne le disgrazie, che sono per lei qualità puramente accidentali. La nostra carne, dopo la risurrezione, sarà passibile per sua natura, come del resto lo è anche adesso, ma allora riceverà da Dio il dono dell' impassibilità! Crediamo alle promesse di Dio. Egli ha saputo conservare intatti, per quarant'anni, nel deserto, le vesti ed i calzari degl'Israeliti; i tre fratelli nella fornace, e Giona nel ventre della balena. Le nostre membra? Dopo la risurrezione, non potranno più esserci di nessun vantaggio, perchè allora noi saremo finalmente liberi da tutte le necessità della vita presente. Nondimeno sarà necessario che risuscitino, dovendo esser punite o premiate, a seconda che abbiano contribuito alle buone o alle cattive azioni. Insomma, noi saremo allora, come Gesù Cristo c'insegna, non angeli, ma simili ad angeli; e per tutto il tempo che precederà la risurrezione, i nostri corpi, in quel qualunque luogo dove si troveranno, attenderanno in deposito, come sotto sequestro, nella mano di Dio, il momento del giudizio [1].

Agli anni fra il 208 e il 211 [2] appartiene il *De exhortatione castitatis*, una delle più interessanti manifestazioni letterarie di quello che fu, nell'età eroica del Cristianesimo occidentale, il movimento di reazione dello spiritualismo cristiano contro il sensualismo pagano. Com'è facile indovinare, il presbitero di Cartagine riprende la trattazione del tema già svolto nei due libri *Ad uxorem*, dei quali riporta qui gli stessi argomenti, ma rafforzati da un'analisi più rigorosamente logica e imbevuti d'un più severo spirito d'intransigenza.

L'opuscolo è dedicato ad un amico, a cui è morta recentemente la moglie, e vuol essere una lettera di consolazione per l'uomo colpito dalla sventura, e nello stesso tempo un trattato d'edificazione e di propaganda contro le seconde nozze.

« Io non dubito, o fratello, — dice Tertulliano — che tu, dopo che la moglie ti ha preceduto nella pace, non abbia ristabilito la calma nell'anima tua, e non rifletta alla tua condizione di uomo rimasto solo al mondo, e soprattutto non abbia bisogno di consigli. Certo, in tali circostanze, ognuno deve trattenersi in collo-

[1] *De resurr. carn.*, 57-63.

[2] Infatti, se qualche traccia di teoria montanista pur si rinviene in questo trattato (cap. 10), tuttavia non vi sono attacchi diretti contro i cattolici, nè alcuna allusione vi si legge alle persecuzioni di Scapula. Siamo ancora ben lontani dalle intemperanze polemiche del *De corona* e del *De fuga*. Cfr. Monceaux, *Op. cit.*, I, pag. 206, nota 5.

quio con la propria fede, e consultare le proprie forze. Tuttavia, poichè la riflessione suol essere turbata dalle necessità della carne, che quasi sempre, nella coscienza, resiste alla fede, questa fede ha bisogno di un consiglio che le venga dall'esterno, di un avvocato, per così dire, che la difenda contro le necessità della carne » (1).

La castità è fra le principali virtù del vero cristiano. Tre sono i gradi di santificazione mediante la continenza: la verginità, la separazione volontaria, la vedovanza dopo un solo matrimonio (2). Dio non vuole le seconde nozze (3). E se tale sua volontà non si trova esplicitamente dichiarata in nessun luogo, anzi sembra che Egli tolleri le seconde nozze, tuttavia è certo che a queste preferisce la continenza. Ciò posto, chi non vede che la sua preferenza è da intendere come una specie di proibizione di ciò ch'Egli tollera? San Paolo, è vero, giustifica le seconde nozze, ma Egli parla in suo nome, piuttosto che per ispirazione dello Spirito Santo (4). Che il matrimonio debba celebrarsi una volta sola, è verità facile a dimostrare con prove tolte dal Vecchio Testamento: per esempio, il connubio carnale d'Adamo con Eva, e quello spirituale di Cristo con la Chiesa (5). A chiunque poi obbietti che i patriarchi usavano la poligamia, si può rispondere che l'Evangelo ha ormai abolito l'antica Legge (6). Nel Levitico (XXI, 14) si proibisce ai presbiteri di sposarsi più di una volta, e S. Paolo (*Tit.*, I, 6) esclude dal sacerdozio quelli che si siano uniti in matrimonio a più d'una donna. Orbene, opera vana farebbe chi da ciò volesse dedurre la conseguenza che la proibizione vien fatta semplicemente a una speciale categoria di persone, e non a tutti i fedeli.

« Noi saremo stolti — osserva Tertulliano — se penseremo che ai laici è concesso di fare quello che non è concesso ai sacerdoti. Non siamo noi forse sacerdoti, anche nella condizione di laici?... Dove non c'è clero, tu consacri, tu battezzi, tu solo sei sacerdote a te stesso... Se tu hai dunque in te, quando occorre, i diritti del sacerdozio, devi necessariamente star sottoposto alla disciplina del sacerdozio... E se i laici non osservano le condizioni richieste per l'ordinazione a presbiteri, come mai potranno esserci dei presbiteri, dal momento che questi vengono

(1) *De exhort. castit.*, 1.
(2) *De exhort. castit.*, 1.
(3) *De exhort. castit.*, 2.
(4) *De exhort. castit.*, 3-4.
(5) *De exhort. castit.*, 5.
(6) *De exhort. castit.*, 6.

scelti di mezzo alla moltitudine dei laici? » [1] Un cristiano può, sì, per indulgenza, riprender moglie, dopo che ha perduto la prima, ma è molto meglio che rimanga vedovo.

Già il matrimonio è un'istituzione condannabile di per sè stessa, in quanto è una specie di adulterio legale, giustificato in certo modo dalla necessità [2]. Che diremo poi del secondo matrimonio, e di tutti gl'inconvenienti che porta seco, non ultimo quello di trovarsi — oh comica situazione! — assediato da due donne, l'una morta e l'altra viva, non potendo evidentemente un marito nè dimenticare quella, nè trascurare questa, e dovendo pregare per tutt'e due, con grave scandalo di tutti? [3]

I pretesti senza dubbio non mancano al vedovo che voglia rimaritarsi: a lui una donna è addirittura indispensabile per il governo della famiglia, per il dominio sui servi, per la custodia della cassa e delle chiavi, per tutte, insomma, le mille cure e faccende domestiche! Ebbene, si scelga una governante, una cristiana rispettabile per l'età, una vedova che sia per lui come una sposa spirituale.

« I Cristiani, per cui non esiste affatto il domani, si preoccupano della posterità! Il servo di Dio desidererà dunque gli eredi, lui che ha privato sè stesso dell'eredità del mondo? Cercherà un secondo matrimonio, perchè non ha avuto figli dal primo? Ma allora dovrà desiderare di vivere per lungo tempo, al contrario dell'Apostolo, che aveva fretta di ritornare al Signore. Oh, sì certo! quel cristiano, il quale sappia di lasciar figli che rendano a lui gli ultimi onori, sarà più libero nelle persecuzioni, più saldo nel martirio, più pronto nel comunicare con i suoi fratelli, più moderato negli acquisti, morrà infine più tranquillo!

O non si dirà piuttosto che, così facendo, i Cristiani agiscono nell'interesse dello Stato, vinti dal timore che la popolazione delle città scemi per mancanza di figli; che le leggi, i tribunali, il commercio, tutto languisca; che i templi siano abbandonati, e che non resti più nessuno a gridare: « I Cristiani alle belve! »? Ecco l'urlo che desiderano di sentire quelli che vogliono aver figliuoli! » [4]

Meglio, mille volte meglio la vedovanza! E la stessa antichità greca e latina, per tacere di molti Cristiani divenuti insigni, a causa dei loro fermi propositi di solenne rinunzia al matrimonio, ci of-

(1) *De exhort. castit.*, 7.
(2) *De exhort. castit.*, 8-9.
(3) *De exhort. castit.*, 10-11.
(4) *De exhort. castit.*, 12.

fre numerosi esempi di donne pagane rimaste vedove, che l'ammirazione degli uomini ha in ogni tempo circondato di venerazione e di stima per la loro perseveranza nel culto d'un solo ricordo, quello del loro primo ed unico marito [1].

Come si vede, l'ardore della polemica ha trascinato il moralista a biasimevoli eccessi, a teorie strampalate. Nientemeno al suo grande ideale di castità sacrificherebbe tutte le cose più belle e più sante del mondo: il matrimonio, la famiglia, lo Stato, l'utilità stessa della Chiesa.

Oppresso da preoccupazioni millenaristiche, dominato da un profondo disprezzo di tutte le condizioni provvidenziali dell'umana società, egli non vede nel secolo presente che il trionfo del male, a cui bisogna sottrarsi con la morte, per partecipare al regno di Dio in un'altra vita.

Col *De cultu feminarum* si collega intimamente il *De virginibus velandis*, composto fra il 208 e il 211 [2], sotto l'influenza del montanismo [3].

Vi si tratta di una questione puramente disciplinare, alla quale l'autore aveva non solo più volte accennato in altri suoi libri di contenuto ortodosso [4], ma anche consacrato un'intera operetta, scritta in greco ed oggi perduta [5].

La questione dunque era di vedere se le vergini dovessero o no far uso del velo. Com'è noto, sull'uso del velo non vigeva nessuna regola fissa, ma soltanto la consuetudine, varia a seconda del variare dei luoghi [6]. In Oriente, le donne — per esempio, le arabe — fin dai tempi più antichi, a qualunque razza o religione appartenessero, si mostravano in pubblico non solo col capo, ma anche con tutta la faccia coperta, in modo da lasciar libero un occhio solo [7]. E alla stessa regola avevano dovuto assoggettarsi tutte le cristiane di molte chiese greche [8], fin da quando, sorto, su questo proposito, un litigio a dividere i fedeli della comunità di Corinto, l'apostolo Paolo ricondusse la pace e la con-

[1] *De exhort. castit.*, 13.

[2] Vedi Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, 206, nota 5.

[3] Allusioni a dottrine montaniste puoi vedere in *De virginibus velandis*, capp. 1 e 17.

[4] *De cultu femin.*, II, 7; *De orat.*, 20-22.

[5] *De virg. vel.*, 1: *Proprium iam negotium passus meae opinionis*, LATINE QUOQUE *ostendam virgines nostras velari oportere.*

[6] *De virg. vel.*, 2. Cfr. *De orat.*, 21-22.

[7] *De virg. vel.*, 17. Cfr. *De corona*, 4.

[8] *De virg. vel.*, 2.

cordia negli animi, prescrivendo che ogni donna dovesse partecipare alle cerimonie del culto col capo coperto da un velo [1].

Nelle comunità d'Occidente invece si praticavano regole diverse, molto meno rigide che in quelle della Grecia. Le donne maritate venivano sempre costrette a portare il velo, le vergini potevano anche non portarlo [2]: di modo che in molti luoghi, per esempio a Cartagine, al principio del III secolo, si vedevano alcune vergini velarsi in pubblico, imitando così, per un sentimento di pudore, le cristiane maritate [3], e poi togliersi il velo, quando fossero entrate in chiesa [4], mentre altre, interpretando falsamente le parole dell'apostolo Paolo, non si velavano affatto, nè per la strada nè in chiesa [5]. Questo regime di capricciosa libertà non poteva certo piacere ad un austero moralista, già seguace del puritanismo montanistico, com'era Tertulliano; il quale colse subito l'occasione per scrivere un trattato speciale sullo spinoso argomento.

Giova intanto notar subito la singolarità della posizione in cui si trovava Tertulliano. Egli, che non s'era mai stancato, come vedemmo, di opporre agli attacchi degli eretici il famoso argomento di prescrizione, invocava ora un principio che sembrava contradire la tesi da lui stesso altre volte sostenuta con tanto calore. A Cartagine, come nella maggior parte delle comunità occidentali, vigeva da tempo antichissimo l'usanza che dicemmo; tale usanza bisognava adesso cambiarla con un'altra nuova e totalmente diversa. Ma come conciliare questo spirito di riforma con il rispetto della tradizione? Tertulliano, aiutato ancor una volta da quella meravigliosa agilità, che è propria del suo ingegno, vince l'ostacolo, facendo anzitutto distinzione fra dogma e disciplina. Il dogma non varia mai, la disciplina invece può andar soggetta a cambiamenti. « La regola della fede è assolutamente una; essa sola è immobile ed immutabile ».

Ciò detto, l'autore riproduce il simbolo degli Apostoli, in cui si compendiano le principali verità della rivelazione cristiana, e passa a concludere che, ad eccezione di quella legge della fede, la quale deve rimaner sempre salda ed inviolata, tutto ciò che riguarda la disciplina e la morale è suscettibile di miglioramento, perchè la grazia di Dio agisce senza tregua sugli uomini, da lei

(1) I *Corinth.*, 11. Cfr. *De virg. vel.*, 8.
(2) *De virg. vel.*, 3; 9-10; 16-17. Cfr. *De orat.*, 21; *De cultu femin.*, II, 7.
(3) *De virg. vel.*, 17. Cfr. *ibid.*, 4 sgg.
(4) *De virg. vel.*, 13. Cfr. *De orat.*, 22.
(5) *De virg. vel.*, 3 sgg. Cfr. *De orat.*, 21.

diretti e perfezionati sino alla fine. La tradizione, per quanto antica essa sia, non può nè deve mai pregiudicare la verità [1]. Essendovi ormai tante usanze, quanti paesi, la questione del velo dev'essere sottoposta a nuovo e più diligente esame [2].

Varie sono le ragioni d'indole morale che alle vergini, pervenute ad una certa età, impongono di velarsi [3]. Queste ragioni sono splendidamente convalidate dai testi della Scrittura: le prescrizioni di San Paolo, che a torto sogliono intendersi come riferite alle sole donne maritate, sono in realtà rivolte a tutte quante le donne, quindi anche alle vergini. L'Apostolo dice sempre *donna*, comprendendo sotto questo nome generico tutte indistintamente le creature umane del medesimo sesso di Eva, come sotto quello di *uomo* comprende tutte le creature umane del medesimo sesso di Adamo. Infatti, per esempio, nella lettera ai Galati [4], l'Apostolo dice che il Figlio di Dio nacque da una donna, mentre tutti sanno che questa era una vergine [5].

Altre e non meno importanti ragioni sono quelle suggerite dalle molteplici esigenze della disciplina ecclesiastica, la quale ordina che valga anche per le vergini ciò che vien prescritto alle donne maritate. A quelle non meno che a queste è proibito di parlare in chiesa, d'insegnare, di battezzare, di offrire, di compiere, insomma, atti da uomo, nonchè quelli propri dell'ufficio sacerdotale. Per qual ragione ora alle vergini dovrebb'esser lecito di fare cosa rigorosamente vietata ad ogni donna, vale a dire di non velarsi in chiesa? Le vergini cristiane sono meritevoli di lode, quando in pubblico si mostrano velate, per non essere di scandalo ai Gentili; ma dovrebbero preoccuparsi anche dei loro fratelli in Cristo, e velarsi nell'assemblea dei fedeli, allo stesso modo che nella strada. Chè se noi siamo obbligati a tener nascoste le nostre buone azioni a tal segno, che la sinistra non sappia l'elemosina fatta dalla destra, con quanto maggior precauzione non dobbiamo nascondere allo sguardo degli uomini la grande offerta, che facciamo a Dio, del nostro corpo e del nostro spirito? In una vergine il desiderio d'esser veduta, che rivela in lei la presenza di un altro desiderio, quello di piacere agli uomini, non può affatto conciliarsi col pudore, di cui essa deve far professione [6].

(1) *De virg. vel.*, 1.
(2) *De virg. vel.*, 2.
(3) *De virg. vel.*, 3; cfr. 11-12; 14-15.
(4) *Galat.*, IV, 4.
(5) *De virg. vel.*, 4-8.
(6) *De virg. vel.*, 9-14.

« Certo la verginità — dice qui Tertulliano —, quando è veracè, schietta, intera, nulla teme più che sè stessa, e vuol sottrarsi perfino allo sguardo delle donne. Ella ha ben altri occhi: si difende col velarsi la testa, come con un elmo, come con uno scudo, che protegge il suo bene dai colpi della tentazione, dalle saette dello scandalo, dai sospetti, dalle maldicenze, dalla gelosia, dall'invidia stessa. Anche i Gentili hanno qualcosa da temere, cioè quello che chiamano il mal occhio, disgraziata conseguenza d'una lode eccessiva. Noi attribuiamo la cosa talvolta al diavolo, perchè è proprio di lui l'odiare il bene, e talvolta a Dio, a cui spetta di giudicare l'alterigia, innalzando gli umili ed abbassando i superbi. Sicchè una santa vergine temerà, non foss'altro, a titolo di mal occhio, da una parte il nemico, e dall'altra Dio: l'astuzia invidiosa di quello, e l'oculatezza giudicatrice di questo; e godrà d'esser nota a sè sola ed a Dio. Finchè essa non sarà nota ad altri che a Lui, avrà saggiamente tagliato la strada alle tentazioni. Chi oserà infatti stancare con gli sguardi una faccia chiusa tra i veli, una faccia insensibile, una faccia, per così dire, rigida? Ogni pensiero cattivo sarà rintuzzato da questa severità...

Ti prego dunque, madre, sorella, figliuola, che io così nomino in riguardo dell'età. Vela il tuo capo: se sei madre, per amor dei figliuoli; se sorella, per amor dei fratelli; se figliuola, per amore dei padri. Tutte le età sono in pericolo, a cagion tua.

Indossa l'armatura del pudore; alza intorno a te lo steccato della verecondia; costruisci per la difesa del tuo sesso un muro, che non faccia uscire i tuoi sguardi, nè entrare gli altrui; compi l'abbigliamento muliebre, per conservare lo stato di verginità » (1).

Ma Tertulliano non si contenta d'istruire le vergini: ha bisogno di somministrare qualche buon consiglio anche alle donne maritate. Queste alle volte con certe loro scuffie e bende non coprono il capo, ma lo legano in modo da velare un poco solamente la fronte, lasciando libero tutto il resto. Alcune poi, forse per non aggravar troppo la testa, si coprono con certi minuscoli fazzolettini, che non arrivano neppure alle orecchie, rendendosi in tal modo simili agli struzzi, dei quali si dice che, nel momento del pericolo, rimpiattano il piccolo capo nel più folto delle penne, e si lasciano scoperti in tutto il resto, sicuri che nessuno li vede. Invece no! Il velo deve coprire tutta la testa, e scendere giù giù fin dove arrivano i capelli, quando sono sciolti (2).

(1) *De virg. vel.*, 15-16.
(2) *De Virg. vel.*, 17.

Una forma d'intransigenza anche più grave si rivela nello spirito del presbitero di Cartagine, a proposito di una questione di non piccola importanza per i destini della Chiesa, cioè quella del servizio militare. In un luogo del *De idololatria* (1) leggiamo: « Si domanda se un cristiano si possa far soldato, e se un soldato si possa far cristiano, senza dover rinunziare sia pure al più umile grado della milizia, a cui non incombe l'obbligo di far sacrifizi, nè di pronunziare sentenze di pena capitale. No; perchè non può conciliarsi il giuramento prestato a Dio con quello prestato agli uomini, nè il vessillo di Dio col vessillo del diavolo, nè l'esercito della luce con quello delle tenebre: un'anima non può servire contemporaneamente a due padroni, a Dio ed a Cesare ».

Noi ora vedremo come questo concetto sia stato ampiamente svolto nell'opuscolo *De corona militis*. Intanto, chi o che cosa ha dato a Tertulliano l'occasione di scriverlo? Ce lo dice egli stesso: « In questi ultimi giorni, per volontà dei potentissimi imperatori, è stata fatta una largizione all'esercito. I soldati si presentavano a riceverla, portando sul capo una corona d'alloro. Uno di costoro, più soldato di Dio che degli uomini, e più intrepido degli altri suoi fratelli, i quali credono che si possa contemporaneamente servire a due padroni, se ne stava, solo fra tutti, col capo scoperto e con in mano l'inutile corona, dando in tal modo luminosa prova della sua qualità di cristiano. Tutti cominciano a mostrarlo a dito, e chi lo schernisce da vicino, chi lo rimprovera da lontano, tanto che lo strepito arriva all'orecchio del tribuno. Quando il soldato, uscito dalle file, si presenta dinanzi al tribuno, questi subito gli domanda: « Perchè mai un contegno così diverso? » E il soldato: « A me non conviene ornarmi alla stessa maniera degli altri ». Interrogato del motivo: « Io — risponde — sono cristiano ». Oh soldato glorioso nel Signore! Si delibera sul da farsi, si deferisce la causa al tribunale, ed il reo viene condotto alla presenza dei prefetti. Quivi depone il pesantissimo mantello, sembrandogli d'esser così divenuto più leggero; si scioglie le incomodissime calzature, cominciando a posare il piede sopra una terra santa; restituisce la spada, perchè inutile alla difesa del Signore, e si lascia cader giù di mano la corona. Da quel giorno, rosso per la speranza del suo sangue; calzato secondo la prescrizione dell'Evangelo; cinto della parola di Dio, più acuta di una spada; rivestito di tutta l'armatura di cui parla l'Apostolo, e degno di ricevere la candida corona del martirio,

(1) *De idolol.*, 19.

assai più gloriosa di quell'altra, aspetta in carcere il donativo di Cristo » (1).

Siamo evidentemente nel 211, l'anno della morte di Settimio Severo; e la scena sembra doversi collocare nel campo di Lambesi, dove il *donativum* fu distribuito nell'occasione dell'avvento di Caracalla e Geta al trono imperiale (2).

L'atto audace e coraggioso del soldato riaccese negli animi dei pagani l'antico rancore, e portò lo scompiglio nella comunità di Cartagine. Vivaci dispute si agitarono tra i fedeli. Molti giudicavano severamente il contegno del soldato. — A che giova — dicevano — una protesta isolata, che sembra piuttosto un biasimo rivolto al contegno di tutti gli altri soldati cristiani? Perchè provocare il pubblico sdegno, ed esporre la Chiesa al pericolo di nuove persecuzioni? Non sarebbe stato meglio, se avesse seguito l'esempio dei suoi compagni di fede? credeva d'esser più cristiano di loro? È forse proibito di portare una corona? Non è da pazzi l'andare incontro al supplizio ed alla morte, senza un motivo legittimo e ragionevole? (3)

Ma Tertulliano non s'associava all'opinione di costoro: per lui, la condotta del soldato era da giudicarsi eroica, quella dei suoi compagni sommamente biasimevole. Ed allo scopo d'illuminare la coscienza, non dei timidi, chiusi ad ogni voce di persuasione, bensì di quanti, per desiderio d'imparare, volevano istruirsi, piuttosto che perdere il tempo in discussioni teoriche (4), compose nello stesso anno 211, al principio della persecuzione di Scapula un trattato speciale, il *De corona militis* (5), bello per brio, per originalità, per impeto di passione, ma troppo sofistico e paradossale, perchè la forza del ragionamento eguagli la violenza del linguaggio. Sì, è vero, — dice Tertulliano — la Scrittura non proibisce l'uso di coronarsi. Ma si può rispondere che il portar corone è proibito dal solo fatto che la Scrittura non prescrive di

(1) *De coron.*, 1.
(2) Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, 269, nota 2.
(3) *De coron.*, 1.
(4) *De coron.*, 2.
(5) Questo trattato fu scritto dopo il *De spectaculis*, al quale si riferisce (*De coron.*, 6), e prima del *De fuga*, che annunzia con le parole : *sed de quaestionibus confessionum alibi docebimus* (*De coron.*, 1). In esso, oltre a poche tracce di montanismo (cap. 1), si notano i primi fieri ed aperti attacchi contro il clero cattolico (cap. 1) : *Nec dubito quosdam scripturas emigrare, sarcinas expedire, fugae accingi de civitate in civitatem. Nullam enim aliam evangelio memoriam curant. Novi et pastores eorum in pace leones, in proelio cervos.*

portarle. Ciò che non viene esplicitamente permesso, deve intendersi come proibito. E se questa prova non basta, ce ne sono mille altre che si ricavano dall'autorità della tradizione. Vi sono infatti istituzioni, che noi conserviamo, senza poterle fondare su alcun testo della Scrittura. E, per cominciare dal battesimo, prima di scendere nell'acqua, in chiesa, sotto la mano del prelato, noi promettiamo di rinunziare al demonio, alle sue pompe ed ai suoi angeli; poi ci tuffiamo tre volte nell'acqua, rispondendo qualche cosa di più di quello che il Signore ha determinato nell'Evangelo; quindi, levati dal sacro fonte, gustiamo il latte ed il miele, e da quel giorno per tutta la settimana ci asteniamo dal quotidiano lavacro.

Quanto al Sacramento dell'Eucaristia, istituito dal Signore nel tempo del mangiare, e dato a tutti, noi lo prendiamo anche nelle adunanze del giorno precedente, nè da altre mani che da quelle dei sacerdoti. Ogni anno facciamo oblazioni per i defunti, e celebriamo la festa dei martiri nel loro giorno natalizio. Riteniamo cosa non lecita tanto il digiunare, quanto il pregare in ginocchio, la domenica; e di questo stesso privilegio godiamo dal giorno di Pasqua fino alla Pentecoste. Con dolore sopportiamo che cada in terra qualche cosa del nostro calice e del nostro pane.

Prima di fare un passo, prima di compiere un movimento, prima d'entrare o d'uscire, prima di vestirci, di calzarci, di lavarci, di sederci a mensa, di accendere i lumi, d'andar a letto, prima, insomma, di compiere un'azione, qualunque essa sia, c'imprimiamo sulla fronte il segno della croce.

Orbene, in nessun luogo della Scrittura troverai una sola testimonianza in favore di queste e di altre istituzioni consimili. La tradizione le ha autorizzate, la consuetudine le ha confermate, la fede le osserva. Lo stesso avviene presso i Giudei, le cui donne portano il capo coperto, senza che la Scrittura lo richieda.

Dunque, in mancanza di una legge positiva, ha forza di legge la tradizione [1].

L'uso delle corone è contrario all'ordine della natura, la quale produce i fiori, non ad ornamento del capo, ma a godimento della vista e dell'odorato. Se a proposito di ciò non esistono prescrizioni formali nella Scrittura, la legge naturale deve tener luogo della legge divina [2].

Inoltre — e questo è il più solido argomento — ciascuna delle

[1] *De coron.*, 2-4.
[2] *De coron.*, 5-6.

corone, che i soldati portano in capo, è consacrata a qualche divinità pagana: per esempio, ad Apollo, dio delle saette; a Bacco, dio delle vittorie; a Minerva, dea della guerra. Di più ancora, poichè i soldati, nel momento di ornarsi di corone la testa, fanno voti a Giove, è naturale il supporre che, quand'anche taccia, il soldato cristiano, accettando di coronarsi, unisca i suoi voti a quelli dei suoi compagni. Dunque il portar corone significa rinnegare la fede in Gesù Cristo ed abbracciare il culto degl'idoli (1).

Nè nel Vecchio nè nel Nuovo Testamento si rinviene alcun esempio o di patriarca, o di profeta, o di levita, o di sacerdote, o d'apostolo, o di vescovo, che abbia mai pensato di ornarsi con corone. Fa solamente eccezione Gesù Cristo. Ma a Lui posero intorno al capo una corona di spine; e, chiunque voglia, può e potrà sempre con piena libertà incoronarsi a codesto modo. Le corone non sono detestabili per sè stesse, ma per l'uso idolatrico, a cui vengono adibite (2).

Per trattare la questione della corona militare, occorre prima stabilire, se la milizia convenga o no ad un cristiano. Ora è certo che la professione delle armi dà quasi continuamente occasione a cerimonie pagane. « Crediamo noi forse — dice Tertulliano — che sia permesso ad un cristiano d'aggiungere al giuramento prestato a Dio il giuramento prestato ad un uomo, e di mettersi al servizio d'un altro padrone, dopo d'essersi messo a quello di Cristo?... Gli sarà permesso di vivere con la spada al fianco, mentre il Signore avverte che perirà di spada chi adopererà la spada? Andrà a combattere, lui, il figlio della pace, al quale non è permesso nemmeno di litigare? Farà soffrire agli altri le catene, la prigione, la tortura, i supplizi, lui, che non deve vendicarsi nemmeno delle ingiurie sue proprie? Farà la guardia per altri che per Gesù Cristo? e la farà nel giorno di domenica, quando non conviene farla nemmeno per Gesù Cristo? Veglierà davanti a quei templi, ai quali ha rinunziato? Cenerà nei luoghi interdetti dall'Apostolo? Appoggiandosi e riposandosi sopra la lancia, che ferì il fianco di Cristo, difenderà, durante la notte, quei demoni, ch'egli, durante il giorno, avrà messo in fuga con gli esorcismi? Porterà il vessillo nemico di Cristo?... E nel servizio militare quanti altri atti si compiono, che sono da considerarsi come altrettanti peccati! » (3)

(1) *De coron.*, 7-8; 12.
(2) *De coron.*, 9-10.
(3) *De coron.*, 11.

La Chiesa, è vero, non obbliga il soldato ad abbandonare la milizia, quando si sia convertito al Cristianesimo, come è provato dall'esempio dei soldati, che San Giovanni ammise al battesimo, e da quello del centurione Cornelio battezzato da San Pietro; ma è anche vero che molti dei convertiti alla nuova fede rinunziarono in seguito al mestiere delle armi. Chi però non voglia rinunziarvi del tutto, deve almeno rivolgere ogni suo sforzo a non far nulla che sia contrario all'ordine di Dio ed ai precetti della religione. L'uso delle corone è assolutamente vietato ad ogni cristiano, anche e specialmente alle donne, che, secondo il precetto dell'Apostolo, non possono mostrarsi in pubblico altrimenti che velate. La corona militare poi è la più detestabile di tutte, perchè suscita il ricordo di tanti sacrilegi, di tante colpe, di tante uccisioni.

Noi la corona dobbiamo aspettarla e riceverla da Dio: corona intrecciata dei fiori incorrotti, immarcescibili, sempiterni, che spuntano dal ramoscello di Iesse, su cui posò tutta la grazia dello Spirito divino (1).

Le polemiche provocate dall'incidente di Lambesi portarono necessariamente Tertulliano a meglio chiarire e coordinare le sue idee sulla condotta dei fedeli nelle varie circostanze della vita. Egli compose pertanto, nel 211 o 212 (2), un nuovo trattato, il *De idololatria,*

(1) *De coron.*, 11-15.

(2) Sulla data di composizione del *De idololatria* c'è grande contrasto di opinioni. Nel cap. 15 di questo trattato si legge: *Scio fratrem per visionem eadem nocte castigatum graviter, quod ianuam eius subito* ADNUNTIATIS GAUDIIS PUBLICIS *servi coronassent.* Il Monceaux (*Hist. litt.* ecc., I, 206) ritiene che questi *gaudia publica* siano le feste celebrate in occasione dell'avvento di Caracalla e Geta al trono imperiale (primavera del 211), e che quindi il *De idololatria* sia contemporaneo del *De corona* e dello *Scorpiace.* Invece lo Schanz (*Gesch. der röm. Litter.*, III², 1905, pag. 294), aderendo all'opinione del Noeldechen (*Die Abfassungszeit*, pag. 35), crede che i *gaudia publica* si riferiscano alla vittoria di Lione (197), e che perciò il trattato sia da collocarsi in epoca premontanistica. Date due opinioni così diametralmente opposte, bisogna decidersi per l'una o per l'altra. Quanto a me, io accetto incondizionatamente il giudizio del Monceaux, al quale del resto vedo associarsi il Bardenhewer (*Gesch. der altkirchl. Lit.*, II², 1914, pag. 421), e in certo modo anche l'Adam (*Katholik*, 1908, 1, 416 sgg.), il quale pone, sì, il trattato nel 211, ma prima del *De corona,* a differenza del Monceaux che lo pone dopo (*Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, 209). Comunque, è certo che il *De idololatria* è posteriore al *De spectaculis,* a cui s'allude esplicitamente in un luogo di quel trattato (*De idolol.*, 13: *De spectaculis autem et voluptatibus eiusmodi suum iam volumen implevimus*). Il Monceaux infine (*Op. cit.*, I, 206; *ibid.*, 274, nota 2) — e può darsi che abbia ragione — vorrebbe vedere nelle parole: *At* NUNC *de isto quaeritur an fidelis ad militiam converti possit* (*De idolol.*, 19) un'allusione al *De corona* (cap. 11).

riprendendo, ma questa volta con esame più largo e comprensivo che non avesse fatto nel *De spectaculis,* la questione delicatissima delle relazioni del Cristianesimo con la società pagana. Ostacoli ed asprezze nascevano, si può dire, quotidianamente dal contatto immediato delle due civiltà che si disputavano il dominio dell'avvenire. L'idolatria imbeveva di sè l'intera compagine del vecchio mondo; l'Evangelo invece si proponeva di rigenerarlo, infondendovi tutta l'anima di una vita nuova, tutto l'impeto e il vigore di una nuova giovinezza. Ora questi due principî, incompatibili tra loro, davano origine a due tendenze contrarie, a due partiti opposti: l'uno, intransigente, voleva la rottura assoluta e definitiva con tutte le forme tradizionali del vecchio mondo; l'altro, più conciliativo, non era alieno dall'avvicinarsi al paganesimo mediante tutte le concessioni rigorosamente compatibili con la fede cristiana. Ciò posto, è facile sin d'ora comprendere da che parte inclinasse il rigido carattere di Tertulliano montanista. Uno dei casi che dovevano più frequentemente verificarsi in quel tempo era la difficoltà relativa alle industrie che si esercitavano, per dir così, nel campo materiale dell'idolatria. Molti dei convertiti al Cristianesimo appartenevano alla classe degli artigiani e degli uomini del popolo. Fra questi ultimi poi ve n'erano di quelli che vivevano fabbricando idoli, costruendo o decorando templi pagani, commerciando in oggetti destinati alle cerimonie di culti politeistici, vendendo incenso, profumi stranieri, fornendo vittime per i pubblici sacrifizi. Sorgeva quindi spontanea la grande questione, se ad un cristiano fosse lecito di esercitare un'industria di tal genere. Tertulliano, com'era da aspettarsi, la risolvette in senso assolutamente negativo.

Egli parte dal principio che ogni peccato è una forma d'idolatria, in quanto non c'è peccatore che non faccia ingiuria a Dio, rendendo ai demoni l'onore dovuto a Dio solo. Ne viene di conseguenza che siano degni di biasimo tanto quelli che si macchiano d'idolatria bruciando incenso, immolando vittime, o facendosi iniziare ai misterî ed ai sacerdozi dei falsi Dei, quanto quelli che esercitano il mestiere di fabbricatori di idoli [1]. Dio proibisce non solo di adorare un idolo, ma anche di fabbricarlo; la colpa, dunque, è ugualmente grave tanto in chi fabbrica un idolo, quanto in chi lo adora. — Ma noi — dicono i fabbrica-

[1] Si noti che a tale industria, al tempo di Tertulliano, attendevano non solamente i semplici fedeli, ma anche le persone stesse del clero. Cfr. *De idolol.*, 7: *Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum.*

tori d'idoli — non adoriamo le statue che sono l'opera delle nostre mani! — Benissimo! — risponde Tertultiano — però voi, fabbricando quelle statue, date agli altri il mezzo di adorarle. Voi che, con pericoli, perdite, fatiche, viaggi, commerci, alimentate la pompa dei sacerdozi e dei sacrificî pagani, non siete altro che fornitori di idoli; e spendete con piena coscienza la vostra attività in servizio dei demoni. No! Ogni mestiere concernente il culto idolatrico, qualunque esso sia, dev'essere considerato come un'idolatria. Alcuni obiettano che a quei mestieri sono spinti dalla necessità di guadagnarsi il pane, e che del resto l'apostolo Paolo permette a ciascuno di rimanere nella condizione in cui si trovava, quando Dio lo chiamò a diventar cristiano (*I Cor.*, VII, 20). Dunque — replica Tertulliano — ci sarà anche permesso di perseverare nel peccato. Infatti non c'è nessuno di noi che non fosse peccatore, prima d'esser cristiano; tant'è vero che Gesù Cristo è venuto appunto per liberarci dal peccato. L'Apostolo dice, è vero, che bisogna vivere col lavoro delle proprie mani (*I Thess.*, IV, 11); ma è conveniente che un buon cristiano si astenga dall'esercizio di quei mestieri che non possono accordarsi con la legge di Dio. Altrimenti, le porte della Chiesa sarebbero aperte anche ai ladri, ai briganti, ed ai falsari. Non son pochi i passi della Scrittura che interdicono formalmente la fabbricazione degli idoli. Nè si adduca, in difesa dell'opinione contraria, l'esempio di Mosè che fece costruire un serpente di bronzo nel deserto; poichè questo serpente era la figura della Croce, e Mosè lo fece costruire per ordine di Dio. Dunque si smetta di fabbricare statue per gli idoli, e di contribuire in tal modo alla diffusione del loro culto. Lo zelo della fede geme, vedendo che un cristiano avvicina al corpo di Gesù Cristo le stesse mani da lui dianzi adoperate in servizio del demonio (1).

Così Tertulliano ha decisamente proscritto il mestiere della fabbricazione degl'idoli; e poteva contentarsene. Ma nossignore! Egli vuol proscrivere ancora tutte le arti che, direttamente o indirettamente, concorrono alla costruzione o alla decorazione dei templi pagani. E siccome gli artisti e gli operai non mancheranno certamente di gridare che da quel genere di lavoro essi ricavano i mezzi per il proprio sostentamento, Tertulliano li previene, consigliandoli con garbata ironia ad impiegare l'ingegno in altre occupazioni. Il decoratore andrà a ricoprire con i suoi stucchi le mura delle case, i tetti, le cisterne. Il pittore e lo scultore applicheranno

(1) *De idolol.*, 1-7.

la loro tecnica all'ornamento dei mobili: quando l'artefice da un tronco di tiglio, sa cavar fuori l'immagine del dio Marte, non deve trovar difficile il lavoro che occorre per la costruzione di una credenza. — Ma questo — diranno gli artefici — è un mobile che si vende a molto minor prezzo! — Verissimo! — risponde Tertulliano. — Ma è anche vero che di codesti mobili se ne vendono in grandissima quantità. Quanto non son rare le ordinazioni di templi o di statue! Sono al contrario frequentissime quelle di bagni, palazzi, ville ed alberghi. Ogni giorno ci sono stivaletti o sandali da dorare; invece Mercurio e Serapide non si fanno dorare tutti i giorni. State tranquilli! — conclude l'apologista — Chè il lusso è migliore cliente della superstizione (1).

Vi sono poi delle professioni ancora più colpevoli d'idolatria. Di astrologi, di stregoni, di ciarlatani d'ogni risma, non si dovrebbe neppur parlare. Eppure, recentemente, un astrologo, che dichiara d'esser cristiano, ha avuto la sfacciataggine di far l'apologia del suo mestiere! È dunque necessario ricordare, sia pure brevemente, a lui ed ai suoi simili, ch'essi offendono Dio, mettendo gli astri sotto la protezione degli idoli, e facendo dipendere da loro la sorte degli uomini. L'astrologia e la magia sono turpi invenzioni dei demoni; sono scienze tanto criminose, che anche i pagani le giudicano tali, e con le loro leggi le perseguitano a Roma e in tutta l'Italia. Ma i Magi — si obbietta — furono i primi ad annunziare la nascita di Cristo, e ad offrirgli doni! — Sì; ma ciò prova semplicemente che queste scienze poterono essere tollerate fino all'Evangelo. Oggi però non lo sono più, e Dio stesso lo fece intendere chiaramente, quando avvertì i Magi della necessità che ritornassero in patria per un'altra strada, vale a dire che rinunziassero all'arte propria. Lo stesso dicasi degli stregoni, ai quali fu lecito di operar miracoli sino all'avvento della Legge nuova. Ormai costoro sono impotenti e colpevoli, come dimostrano le avventure di Simone e degli altri maghi, svergognati dagli Apostoli.

I ciarlatani poi sono tanto meno scusabili, in quanto non conoscono più nemmeno il loro mestiere. E qui Tertulliano, apostrofando l'astrologo di Cartagine, lo stringe nella morsa di questo inesorabile dilemma: « Tu non sai nulla, o ciarlatano, se non sapevi che saresti divenuto cristiano. Se lo sapevi, dovevi anche sapere che sarebbe stato per te necessario rinunziare alla tua professione. La quale avrebbe dovuto avvertirti del pericolo

(1) *De idolol.*, 8.

ch'essa correva, questa bella scienza che predice gli anni climaterici degli altri » (1).

Ma il rigido montanista non si ferma qui, e, imperterrito, fulmina con i suoi anatemi tutte le altre forme di commercio. Qual è il movente di ogni negozio? La cupidigia. Quale n'è il mezzo? La menzogna. Dunque il commercio non è lecito a nessuno dei servi di Dio. Uccidete piuttosto in voi la cupidigia, com'è vostro dovere, e non avrete più nessuna ragione d'acquistare, nessun bisogno di commerciare. Supponiamo il caso, per sè impossibile, di un negozio dove non entri affatto nè la cupidigia nè la menzogna. Ebbene, anche a questo negozio voi dovreste rinunziare, per non incorrere nella colpa d'idolatria. Che potreste vendere? incenso, profumi, vittime? Allora evidentemente partecipereste per metà ai sacrifizi celebrati in onore dei falsi Dei. Altre merci? Ma, in tal caso, voi non siete sicuri che il vostro cliente non faccia di quelle merci un uso sacrilego, non le porti come offerta in un tempio; e sarete ancora una volta complici dell'empietà. « Nessun'arte, — conclude Tertulliano — nessuna professione, nessun commercio, che si riferisca comunque alla fabbricazione degl'idoli, può sfuggire alla colpa d'idolatria » (2). Certo in un'epoca in cui si trattava, innanzi tutto, di metter fine a susperstizioni idolatriche, l'esercizio di un mestiere che traesse guadagno dall'errore, poteva bene esser considerato come un giudizio di fede tiepida e molle. Ma, d'altra parte, il voler vedere nell'esercizio di quel mestiere, come Tertulliano ci vedeva, una reale partecipazione al culto idolatrico significava sorpassare i limiti della giustizia, esagerare e confondere i precetti della morale. La maggior parte degli abitanti di Cartagine vivevano del commercio e dell'industria. Ora vietar loro l'esercizio di tutte quelle arti che abbiam detto, era lo stesso che privarli d'ogni mezzo di sostentamento. — Noi fabbrichiamo idoli — dicevano gli artigiani —, perchè questo è il nostro mestiere; ma ci guardiamo bene dall'adorarli. I pagani bruciano davanti alle statue degli Dei l'incenso o i profumi che noi vendiamo loro. Ebbene, è colpa nostra, se fanno un cattivo uso delle nostre mercanzie? Per prima cosa, bisogna vivere; e il nostro mestiere è l'unico mezzo che ci permette di provvedere ai bisogni delle nostre famiglie. — Era indubbiamente un linguaggio calmo e sensato quello degli artigiani di Cartagine. Ma Tertulliano non vuol saperne, e tira dritto per

(1) *De idolol.*, 9.
(2) *De idolol.*, 11.

la sua via. La meschina preoccupazione del domani, egli dice, non è degna d'un buon cristiano. Ormai è troppo tardi; a tutto ciò avreste dovuto pensarci prima di convertirvi, così come un costruttore fa i suoi calcoli, prima di mettersi a costruire. Del resto, se insistete, io non mancherò d'argomenti che vi facciano tacere una buona volta: a ciascuna delle vostre ragioni opporrò un versetto della Scrittura. Tu dirai: — Vivrò nella più squallida povertà! — Beati i poveri! dice il Signore (1). — Non avrò di che nutrirmi! — Non vi preoccupate di quel che mangerete, dice il Signore. E, quanto al vestire, avete l'esempio dei gigli (2). — Io avevo bisogno di danaro! — Eppure bisogna vendere tutto quel che si ha, e distribuire il danaro ai poveri (3). — Ma io devo pensare ai miei figli, alla mia famiglia! — Chi, dopo aver messa la mano all'aratro, volge indietro lo sguardo, non è adatto al regno di Dio (4). — Ma io sono un operaio al servizio di chi mi paga. — Nessuno può servire due padroni (5). Il Vangelo insegna che, chi vuole andar dietro a Gesù Cristo nostro Signore, deve rinunziare a sè stesso, prender la sua croce e seguirlo (6). Nessuno degli Apostoli, nessuno di quanti furono eletti da Dio rispose mai: « Io non ho di che vivere ». La fede non teme la fame; non si preoccupa della vita, e molto meno dei mezzi che servono a sostentarla. — Quanto pochi sono quelli che si uniformano a codesti precetti! — Quel che non è possibile agli uomini, è possibile a Dio (7). Fidiamo nella sua mansuetudine e nella sua clemenza, e pensiamo soltanto ad impedire che i nostri bisogni ci trascinino a peccati d'idolatria (8).

Queste parole esprimono senza dubbio tutta la forza di un'anima profondamente cristiana. Ma si deve altresì riconoscere che l'apologista cartaginese, nella foga con cui si slancia a difendere la propria opinione, abusa dei precetti evangelici, sino a sforzarne il significato. Egli, com'è stato giustamente notato, condanna i fedeli a morirsi di fame o a mendicare, senza peraltro aggiungere come farebbe una comunità d'indigenti a provvedere al nutrimento dei suoi poveri.

(1) *Matth.*, V, 3.
(2) *Matth.*, VI, 25-28.
(3) *Luc.*, XVIII, 22.
(4) *Luc.*, IX, 62.
(5) *Matth.*, VI, 24.
(6) *Matth.*, XVI, 24.
(7) *Luc.*, XVIII, 27.
(8) *De idolol.*, 12.

Molto meno rigido — oh caso curiosissimo! — si mostra Tertulliano verso la scuola, vivaio d'idolatria. Egli è convinto che la Chiesa non può farne a meno. E la sua indulgenza — caso ancora più strano — è non per i maestri, ma per gli alunni. Un Cristiano, secondo lui, non può, non deve essere nè maestro, nè grammatico, nè retore. Un professore sarebbe obbligato a festeggiare Minerva nel giorno delle *Quinquatrie*, ad abbellire di ghirlande la sua scuola nei giorni consacrati alle feste della dea Flora; e sarebbe una colpa per lui astenersi da alcuna di siffatte cerimonie diaboliche. Per far bene intendere ai suoi ragazzi le narrazioni dei poeti, deve raccontar loro la storia scandalosa dell'Olimpo, spiegare i nomi, gli attributi, le genealogie, le avventure delle false divinità: il che sarebbe tradire il vero Dio e rendersi complice della menzogna. Un Cristiano dunque non sarà professore. Può almeno essere alunno? Per coerenza, Tertulliano dovrebbe rispondere negativamente anche a questa domanda. Poichè l'insegnamento che un maestro non può dare senza colpa, come potrebbe un alunno riceverlo senza suo danno? Se i nomi degli Dei falsi e bugiardi contaminano la bocca di chi li pronunzia, come potrebbero non ferire gli orecchi di chi li ode? Invece no! Questa volta Tertulliano è assai più saggio che non faccia sperare la durezza del suo indomito carattere. Egli permette all'alunno ciò che non ha potuto tollerare nella persona del professore. Io so bene — osserva Tertulliano — quali obiezioni mi si potranno sollevar contro. Per esempio, mi si dirà: — Se tu proibisci ai Cristiani d'insegnare, dovrai ancor meno conceder loro che vadano a scuola per istruirsi. Ma e allora come faranno ad istruirsi? Come impareranno a pensare e ad agire? Tu stesso del resto riconosci che l'educazione è uno strumento indispensabile all'uomo per tutta la sua vita. Dovremo pertanto rinunziare a quel complesso di conoscenze umane, senza delle quali non può esserci una vera conoscenza del divino. — Esaminiamo dunque — risponde Tertulliano — codesta necessità di un'istruzione letteraria; vediamo se si può in parte ammetterla, e in parte evitarla. Anzitutto sembra logico autorizzare i fedeli a studiar le lettere, piuttosto che insegnarle. Supponiamo il caso che un fedele insegni lettere: egli, spiegando i passi degli autori, dove si fan le lodi degl'idoli, raccomanda evidentemente quelle lodi; interpretandole, le conferma; citandole, le attesta. Agli Dei dà il nome di Dei, cosa che la nostra legge proibisce in modo assoluto. Facciamo ora il caso inverso d'un fedele che studi questa materia. Egli, se conosce l'idolatria, non l'accetta; se non

la conosce, l'accetta ancor meno. E quando comincerà a conoscerla, potrà facilmente respingerla, poichè già possiede la vera nozione di Dio e la vera fede. È come un uomo avvisato, il quale riceve dalle mani di un ignaro una bevanda avvelenata, ma non la trangugia. Del resto, un tal fedele è pienamente giustificato dalla necessità, non disponendo di altri mezzi per istruirsi. È più facile non insegnar lettere che non studiarle; è più facile all'alunno cristiano di non assistere alle sacrileghe cerimonie delle feste pubbliche o private che non al maestro cristiano di non celebrarle (1). Come si vede, il ragionamento di Tertulliano è specioso, ma sottile e leggermente paradossale (2). La soluzione del problema, oltremodo difficile, lo tiene in grande angustia, e non ne esce che a prezzo di una duplice contradizione: apre la scuola pagana a certi Cristiani, la chiude a certi altri; e autorizza la scuola pagana, autorizzando i giovani Cristiani a frequentarla. Ma il terribile inquisitore riprende tutta l'eccessiva rigidezza della sua intransigenza, quando passa a trattare dei doveri dei singoli cittadini verso gli altri cittadini o verso lo Stato.

V'erano, com'è noto, certi giorni dell'anno destinati ai pagamenti: alcuni ricevevano l'onorario corrispondente alla loro carica; altri regolavano i conti con i propri debitori. Vigeva inoltre l'usanza che tutti, in determinati giorni, si scambiassero doni e strenne. E, a dir vero, in questo non c'era nulla di male. Ma Tertulliano la pensa diversamente: egli nega qualsiasi partecipazione a tali usanze, perchè, risalendo alle origini, crede di trovarci dentro qualche superstizione, un ricordo di Saturno, di Giano, o di altre divinità pagane (3). Quale atto più innocente che quello, per esempio, d'illuminare le case nel giorno della festa del sovrano, e di ornare in questa occasione le porte con ghirlande di alloro? Eppure Tertulliano lo vieta, perchè, dato che siffatte dimostrazioni esterne assumono il carattere d'un culto religioso, i Cristiani verrebbero a rendere tacitamente omaggio alla divinità di Cesare. « Lasciate — esclama — lasciate a coloro che non hanno la luce, il pensiero di accender lucerne tutti i giorni! Lasciate a coloro che vivono sotto la minaccia di un fuoco vendicatore, il previlegio di attaccare alle loro porte rami d'alloro destinati a bruciare più tardi! » E ricorda a tal proposito l'esem-

(1) *De idolol.*, 10.
(2) Così giudica, e non a torto, il Monceaux, *Hist. litt.* ecc., I, pag. 280.
(3) *De idolol.*, 13-14.

pio di un Cristiano che fu severamente punito in una visione, la stessa notte nella quale i suoi schiavi avevano inghirlandato la porta di casa, all'annunzio di un felice avvenimento pubblico. Eppure non era stato lui ad inghirlandare la porta, e nemmeno a ordinare di farlo; poichè era assente, e, al suo ritorno, aveva biasimato la cosa. Bisogna dunque dare a Cesare quel ch'è di Cesare, vale a dire star sottomessi alle autorità costituite, ma star sottomessi secondo le leggi del Cristianesimo, in modo da evitare qualsiasi contatto con l'idolatria (1).

Potrà almeno un seguace di Cristo compiere i suoi doveri verso la famiglia? Tertulliano qui addolcisce un poco il suo rigore, e concede che si assista ad alcune feste domestiche, come sarebbero quelle degli sponsali, delle nozze, e dell'assunzione della toga virile, poichè non vi si trova nulla di contrario alle prescrizioni divine. Egli però non ha dimenticato che cotali feste non vanno mai scompagnate da sacrifizi; e, poichè si trova sulla via dell'indulgenza, permette di assistere anche a queste cerimonie. Alle riunioni di famiglia il Cristiano si reca per le persone, non per l'idolo. Quindi egli non sarà punto contaminato dal sacrifizio, se non vi assisterà che come semplice spettatore (2).

Quanto alle magistrature ed alle cariche pubbliche, Tertulliano, sebbene non le proibisca assolutamente, pure dissuade i Cristiani dall'accettarle. Sopra una questione di tal genere era sorta recentemente, forse a Cartagine, una disputa: poteva un fedele occupare una carica pubblica, a condizione, s'intende, che evitasse ogni atto d'idolatria? Molti rispondevano di sì, e adducevano l'esempio di Giuseppe e di Daniele che, senza rinnegare Dio, erano stati prefetti, l'uno in Egitto e l'altro in Babilonia. Ma l'austero moralista non riconosce nessun valore probativo alle argomentazioni degli avversari. Non si devono sempre paragonare — egli dice — i tempi antichi con i tempi nuovi. Le condizioni son cambiate, e gli esempi biblici non si adattano al caso nostro. Si tratta semplicemente di sapere se un Cristiano può oggi ricoprire una carica pubblica, senza venir meno alla legge divina. Dio non proibisce a nessuno d'esser magistrato o pubblico ufficiale, ma proibisce sì gli atti inerenti all'esercizio di ciascuna di codeste cariche. Per esempio, voi non potrete nè sacrificare, nè assistere a sacrifizi, nè vegliare alla conservazione

(1) *De idolol.*, 15.
(2) *De idolol.*, 16.

dei templi, nè dare spettacoli, nè presiedervi, nè annunziare una festa, nè ordinarla, nè prestar giuramento, nè intervenire in un processo capitale, nè condannare, nè torturare, nè imprigionare chicchessia. Ancora, non potrete portare nè le vesti, nè le insegne delle varie magistrature, perchè tutto questo apparato di fasci, di laticlavii, di toghe purpuree e di altri consimili ornamenti della potestà militare e civile, reca in sè una sordida macchia d'idolatria. Come potrete voi accettare una carica, di cui non vi è lecito nè portare le insegne, nè compiere i doveri essenziali? Ebbene, in tal caso, ricordatevi che Gesù Cristo ha evitato gli onori. Evitandoli, li ha condannati; condannandoli, li ha relegati fra le pompe di Satana. Essi dunque non provengono da Lui, ma dal diavolo, e perciò tutte le potenze e le dignità della terra sono non solamente estranee a Dio, ma addirittura sue nemiche. Conviene quindi rinunziare a qualunque grado, anche ai più vili, della gerarchia amministrativa, imperiale o municipale, se non vogliamo soccombere nella lotta contro l'empietà delle pompe idolatriche (1).

È necessario altresì per un Cristiano rifiutarsi espressamente di prestar servizio militare, sia in tempo di guerra che in tempo di pace. Infatti Gesù Cristo diede ordine a San Pietro di lasciare la sua spada (2). E non solo nelle cose, ma anche nelle parole dobbiamo guardarci dall'idolatria. È un peccato il pronunziare semplicemente il nome di un idolo. Si potrà, per esempio, dire: « Tu vedrai il tal dei tali nel tempio d'Esculapio », oppure: « Io abito in via Iside ». Chi dà questa notizia, non pensa naturalmente nè ad Iside nè ad Esculapio; tanto più che vi sono delle persone, le quali si chiamano così. Ma non si deve nominare un falso dio, in quanto dio; a meno che non s'aggiunga qualche parola per attestare che noi non crediamo in quella pretesa divinità. Occorre badar bene come si parla; e ciò molte volte è assai difficile, specie quando si sta alla presenza di un pagano. Per esempio, un fedele un giorno litigava in pubblico con un tale. Questi gli gridò: « Che Giove ti fulmini! » E lui: « Che fulmini te piuttosto! » Tertulliano, il quale racconta l'aneddoto, aggiunge severamente: « Che cosa avrebbe detto di più un pagano che avesse creduto nella divinità di Giove? » Un Cristiano può essere perfino responsabile delle parole empie che si pronunziano davanti a lui. Ed ecco in che modo: un pagano legge

(1) *De idolol.*, 17-18.
(2) *De idolol.*, 19. Cfr. *De coron.*, 11.

una formula di giuramento, un qualsiasi contratto in cui chiama come testimoni i suoi Dei; se il Cristiano, per timore di rivelarsi, non protesta, è sacrilego, perchè, tacendo, mostra d'inchinarsi alla falsa maestà degl'idoli ([1]). Non c'è relazione con i pagani che non porti fatalmente sulla china dell'idolatria. Se fai l'elemosina ad un pagano, questi te ne ringrazia invocando sopra di te la benedizione dei suoi Dei. Tu, com'è naturale, non respingi quella benedizione; ed eccoti divenuto complice d'idolatria. Invece, per non lasciare al demonio l'onore di quella tua buona azione, dovresti subito dichiarare ad alta voce che tu l'elemosina l'hai fatta per amore del vero Dio.

Sempre e dovunque, il farsi prendere per un pagano equivale a rinnegare la propria fede. Poniamo ancora il caso di un prestito su pegno. Secondo la consuetudine, tu sei invitato a scrivere un giuramento; ed eccoti di bel nuovo colpevole, dal momento che Gesù Cristo proibisce l'uso del giuramento ai suoi fedeli ([2]). Insomma, per evitare con sicurezza tante occasioni di peccato, non c'è che un mezzo solo: uscire dal mondo, rompere qualsiasi relazione con la società del paganesimo ([3]).

Come ognun vede, il *De idololatria* non può non appparire opera di altissimo interesse a chi voglia osservar da vicino il movimento di evoluzione intellettuale in Tertulliano. Questo trattato serba già un acre sapore di quel rigorismo eccessivo che impregna molti opuscoli di sicura ispirazione montanistica; e non si comprende davvero come vi siano ancora di quelli i quali attribuiscono al periodo cattolico la composizione del *De idololatria* ([4]). La viva e sistematica opposizione, professata da Tertulliano, a costumi e pratiche del paganesimo, che a lui sembravano inconciliabili con i precetti del Vangelo, nasce — non si può negarlo — dall'intimo di un'anima veramente e profondamente cristiana. Purtroppo lo zelo non temperato da prudenza fa sovente cader l'autore in contradizione con sè stesso; la contradizione poi lo irrita e lo fa uscire dai confini della saggezza: allora egli non vede altro davanti a sè che obiezioni, e nell'ardore con cui si slancia a combattere la tesi avversaria, non si accorge che esagera la propria. Egli vuol imporre alla natura umana la pratica di una virtù troppo severa, il tormento di un

([1]) *De idolol.*, 20-21.
([2]) *De idolol.*, 22-23.
([3]) *De idolol.*, 24.
([4]) Vedi, sopra, pag. 294, nota 2.

giogo troppo pesante: vuole nientemeno isolare i Cristiani dal mondo, chiuderli nella mistica solitudine di un'incessante contemplazione di Dio, costringerli all'attività di un perenne esercizio di tutte le virtù cristiane, elevando tra loro e la società pagana una barriera quasi insormontabile. L'idea madre di Tertulliano è questa: bisogna in tutto e per tutto non transigere con l'idolatria. « Ecco — egli esclama — la nostra legge! Essa ci distingue dai pagani e ci serve di prova. Noi dobbiamo proporla a quelli che si avvicinano alla fede, e inculcarla a quelli che vi siano stati ammessi, affinchè gli uni la meditino, prima di avvicinarlesi; gli altri continuino ad osservarla, e gli uni e gli altri rinneghino sè stessi, nel caso che si rifiutino di seguirla » (1). Ma all'inflessibile montanista cartaginese, abbagliato dalla luce del suo grande ideale, sfuggiva la chiara visione della vita. Da una parte, i fedeli, noti per i costumi un po' rilassati, non gli perdonavano la vivacità degli attacchi; dall'altra, anche gli uomini più sinceramente devoti alle verità evangeliche non potevano non disapprovare le sue teorie così eccessive. E il visionario procedeva innanzi, con la radiosa immagine di Cristo negli occhi, tra il biasimo degli uni e l'indignazione degli altri. E gridava, come un profeta: « Bisogna uscire dal mondo! Val meglio uscirne, che vivere da idolatri nel mondo » (2). E la sua voce non andò perduta, ma fu raccolta da numerose generazioni di nobilissime creature umane, le quali vissero lungamente meditando il Vangelo e studiandosi di realizzare l'idea di Gesù Cristo sulla terra, finchè, nel III e nel IV secolo, andarono a cercar Dio nel deserto, e popolarono i monasteri della Tebaide, della Siria e della Palestina.

Intanto si manifestavano i primi segni terribili d'un vasto incendio di persecuzione, che mise a durissima prova, tra il 211 e il 213, dopo la morte di Settimio Severo (4 febbraio 211), la Chiesa d'Africa, mentre il proconsole Scapula (3) amministrava Cartagine.

Tertulliano, il vecchio atleta, malgrado le ferite, cagionate all'anima sua, a proposito della controversia montanista, dall'incessante opposizione dei nemici cattolici, si affrettò a ripigliar la

(1) *De idolol.*, 24.

(2) *De idolol.*, 24 : *Exeundum de saeculo erit. Quasi non tanti sit exire, quam idololatren in saeculo stare.*

(3) Questo Scapula è da identificarsi con *Scapula Tertullus*, console ordinario nell'anno 195. Cfr. *Prosopographia imperii Romani*, pars 3, pag. 180, Nr. 193.

penna ed a porgere ai fratelli oppressi e martoriati il soccorso della sua bella e nobile eloquenza. E scrisse nel 212 (1) l'*Ad Scapulam* con lo stesso spirito di fede e con la stessa fermezza evangelica, con cui, quindici anni prima, aveva affermato nelle pagine immortali dell'*Apologeticum* i diritti della coscienza e della verità.

L'opuscolo, indirizzato a Scapula, non è una vera e propria apologia del Cristianesimo, ma piuttosto un avvertimento al proconsole d'Africa, come l'autore lascia chiaramente comprendere fin dalle prime parole.

« Davanti alle torture — egli dice — inflitte a noi da coloro che c'ignorano, non impallidiamo nè tremiamo. Noi ci arruolammo nella milizia di Cristo con la condizione che esponessimo ad ogni cimento la vita nostra, senz'altro desiderio che quello dei beni promessi da Dio, senz'altro timore che quello dei tormenti riserbati ai malvagi nella vita futura. Insomma, combattiamo contro tutta la vostra crudeltà, affrontandola noi per primi, poichè la nostra gioia consiste appunto nell'essere condannati, invece che assoluti.

Se noi dunque v'indirizziamo quest'opuscolo, non crediate che ciò sia l'effetto d'un timore nostro per noi stessi, ma piuttosto per voialtri, per tutti i nostri nemici, anzi, dirò meglio, per tutti i nostri amici, essendo precetto della nostra legge l'amare chi ci odia, e pregare per chi ci perseguita: la qual cosa certo rivela la pienezza della bontà, che è un bene nostro proprio, e che noi non abbiamo in comune con nessun altro. Amare gli amici è da tutti, ma amare i nemici è virtù di cui son capaci solamente i Cristiani.

Noi sentiamo dolore per la vostra ignoranza, abbiamo pietà dell'errore degli uomini, prevediamo il futuro, notiamo giorno per giorno i segni minacciosi del castigo che vi aspetta: credia-

(1) La data di composizione si ricava da un'allusione storica contenuta nel cap. 4 del trattato: *ipse etiam Severus, pater Antonini, Christianorum memor fuit.* Da queste parole si deduce facilmente che, quando Tertulliano scriveva, Settimio Severo era morto, e che perciò l'*Ad Scapulam* fu scritto dopo il 4 febbraio 211. Inoltre, poichè dei figli di Severo è ricordato solamente *Antonino* Caracalla (vedi anche, poco dopo, nello stesso cap. 4 le parole *quem et Antoninus optime noverat*), ne segue che il trattato fu composto in un tempo in cui il condominio di Antonino e di Geta era cessato per la morte di quest'ultimo. Siamo quindi portati verso il febbraio del 212, ed anche più giù, se pensiamo all'allusione del cap. 3 ad un'ecclissi di sole, avvenuta il 14 agosto 212. (Cfr. Ioh. Schmidt, *Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians*, in *Rhein. Mus.*, 46 (1891), pag. 77).

mo perciò necessario di farvi conoscere per lettera quel che non volete sentire a voce » (1).

Dopo questo brevissimo preambolo, Tertulliano entra subito nel vivo della questione. Anzitutto, fondandosi sui diritti della coscienza, rivendica per i Cristiani la facoltà di libera professione dell'Evangelo. I Cristiani non devono esser costretti al culto di false divinità: essi adorano un solo Dio, e precisamente quello di cui nell'animo umano è insita da natura la conoscenza. È ingiusto privarli della libertà di religione, che la natura concede a loro, come a tutte le altre creature umane. Principio fondamentale del diritto umano e del diritto naturale è che ciascuno possa rendere a chi voglia onori divini: la religione, che uno professa, non nuoce nè giova agli altri. La religione non deve far forza alla religione.

Ciò detto, l'apologista passa a confutare, come aveva fatto nell'*Apologeticum*, ma questa volta con minore ampiezza, l'accusa d'empietà e di lesa maestà.

I Cristiani sono detti empi verso gli Dei e ribelli all'imperatore. Ma un Cristiano non nutre odio per nessuno, e molto meno per l'imperatore, che ha ricevuto la dignità imperiale da Dio: il Cristiano deve amare l'imperatore, temerlo, rispettarlo, pregare per la sua salute e per quella dell'Impero romano, che durerà quanto il mondo. Noi onoriamo l'imperatore, a quel modo che a noi è permesso e che a lui conviene, in quanto uomo stabilito da Dio, a nessun altro inferiore, tranne che a Dio. Noi di sacrificî ne offriamo per lui, ma li offriamo al Dio nostro, che, dopo tutto, è anche il suo; e i sacrificî consistono in preghiere fatte con purità di cuore. I Cristiani si distinguono dagli altri per modestia, per serietà di contegno, per integrità di costumi, e sono in così gran numero da costituire la maggior parte della popolazione di qualunque città. Essi non sopportano di mala voglia le sofferenze del martirio, poichè le desiderano; nè pensano menomamente a vendicarsene, poichè la vendetta l'aspettano da Dio. Anzi di ciò appunto si dolgono, che Dio non mancherà certamente di lanciare i fulmini della sua ira sopra tutte le città che avranno sparso il sangue cristiano. E già in molti avvenimenti straordinari son da riconoscere i segni manifesti dell'imminente vendetta divina. Sotto il governatore Ilariano, il popolo gridò, che si negassero le aree ai Cristiani, cioè la sepoltura; e le aie, dove si fa la raccolta del grano, rimasero perfet-

(1) *Ad Scapul.*, 1.

tamente inutili, perchè di grano non se ne raccolse neppur un chicco. Chi c'è poi che non ricordi le pioggie torrenziali, i tuoni spaventosi dell'anno passato, e quelle fiamme terribili che furono viste di notte sulle mura di Cartagine? A Utica il sole s'ecclissò in modo contrario a tutte le regole dell'astronomia; Vigellio Saturnino, il primo che abbia mandato a morte i Cristiani in Africa, ne fu punito da Dio con la perdita degli occhi; Claudio Erminiano, governatore della Cappadocia, il quale, mal sopportando la conversione di sua moglie alla nuova fede, trattò crudelmente i Cristiani, fu, lui solo in tutto il suo palazzo, assalito dalla peste, e, in preda ai vermi che gli brulicavano nelle piaghe, diceva: « Fate che nessuno lo sappia, affinchè i Cristiani non ne gioiscano! » Poi, riconosciuto il proprio torto di avere, a forza di tormenti, costretto alcuni a rinnegare la loro fede, morì quasi cristiano. Ed anche Scapula farà la stessa fine, se non metterà giudizio. Infatti egli non deve dimenticarsi d'essere stato colpito da un male misterioso (1), proprio dopo aver condannato alle bestie il martire Mavilo di Adrumeto.

« O Scapula — dice Tertulliano, agitando dinanzi agli occhi del magistrato romano lo spauracchio dell'immancabile castigo di Dio —, possa la tua malattia non essere che un semplice ammonimento; però ricòrdati dell'ordine, che hai dato, di abbandonare in pasto alle belve il cristiano Mavilo di Adrumeto... Pensa dunque all'avvenire. Noi non vogliamo spaventarti, perchè non abbiamo paura di te; solo vorremmo poter salvare tutti gli uomini, persuadendoli a non rivolgersi contro Dio.

Tu puoi benissimo attendere all'adempimento dei tuoi doveri di magistrato, e nello stesso tempo ricordarti d'esser uomo, perchè anche tu sei sotto la spada. In che altro consiste il tuo ufficio se non nel condannare i colpevoli che confessano il proprio delitto, o nel mettere alla tortura coloro che lo negano? Invece voialtri violate la legge, sforzando a negare coloro che hanno già confessato » (2). E dire che non mancano gli esempi di molti governatori, i quali, temendo il castigo di Dio, trattarono più umanamente i Cristiani. Cincio Severo, a Tisdro, nell'Africa, insegnava loro il modo come dovessero rispondere, per sottrarsi al pericolo; Vespronio Candido assolvè un cristiano, col pretesto che l'appagare il desiderio del popolo avrebbe dato origine a tumulti; Aspro, dopo aver visto che un uomo cedeva ai tormenti, si guardò

(1) *Ad Scapul.*, 2-3.
(2) *Ad Scapul.*, 3 fine e 4 princ.

bene dal costringerlo a sacrificare, anzi, alla presenza di molti avvocati ed assessori, si dolse di dover giudicare quella causa.

I Cristiani non devono esser uccisi, perchè sono utili allo Stato, scacciando i demoni e restituendo la sanità agli ammalati. Per esempio, Settimio Severo fu guarito con dell'olio da un cristiano, chiamato Proculo; e Marco Aurelio, nella guerra germanica, vide salvo l'esercito romano per le preghiere dei Cristiani che ottennero da Dio una pioggia miracolosa, proprio nel momento in cui i soldati morivano di caldo e di sete.

I Cristiani sono degni di stima e d'amore, perchè rispettano i matrimoni altrui, trattano con pietà i pupilli, porgono soccorso ai bisognosi, ed a nessuno rendono male per male. Eppure, invece di rispetto e d'amore, non raccolgono che odio, calunnie ed oltraggi.

Ma, alla fin fine, che importa? Quanto più diventa furiosa la lotta, tanto maggior valore acquista il premio che ne consegue (1). « La vostra crudeltà — esclama Tertulliano, ripetendo in tono più elevato e solenne una sua antica minaccia (2) — è gloria nostra. Tu però bada, o Scapula, che noi non abbiamo un giorno, tutti insieme, a comparirti davanti, solo per dimostrare che non temiamo le sofferenze del martirio, ma le invochiamo spontaneamente.

Mentre Arrio Antonino si scatenava contro di noi nell'Asia, tutti i Cristiani della città si presentarono in gran massa davanti al suo tribunale. Arrio si contentò di arrestarne alcuni; poi si rivolse agli altri dicendo: « O disgraziati, se avete voglia di morire, avete pure dirupi per precipitarvi e corde per impiccarvi! » Ora se noi volessimo qui ripetere la stessa scena, dimmi, che cosa faresti tu di tante migliaia d'uomini e di donne, persone d'ogni sesso e d'ogni condizione, le quali venissero ad offrire le loro braccia alle tue catene? Di quanti roghi, di quante spade avresti bisogno? Quali sarebbero le angosce di Cartagine, se tu ti ponessi a decimarla, e ciascuno fra le vittime riconoscesse parenti, compagni, forse uomini dell'ordine stesso a cui anche tu appartieni, matrone, personaggi insigni, parenti o amici dei tuoi amici? Sii dunque indulgente con te, se non vuoi esserlo con noi. E se non vuoi risparmiar te, risparmia almeno Cartagine; risparmia una provincia, la quale è divenuta preda delle avide rapine della soldatesca, e delle vendette di tutti i suoi nemici privati. Noi non abbiamo

(1) *Ad Scapul.*, 4.
(2) *Apolog.*, 37, 3.

quaggiù altro maestro che Dio solo. Questo maestro è davanti a te, e non può esser nascosto; contro di lui tu non puoi far nulla. Coloro, che tu consideri come tuoi maestri, non sono che uomini destinati, un giorno o l'altro, a morire. Ma la nostra religione non verrà mai meno; anzi, sappialo bene, quanto più pare che stia per esser distrutta, tanto più essa acquista solidità di fondamento.

Non c'è nessuno, il quale, davanti allo spettacolo di così grande pazienza, sentendosi, come da uno stimolo, sospinto a vedere di che si tratta, non si dia subito in braccio alla verità, dopo averla conosciuta » ([1]).

L'eloquenza dell'apologista africano non poteva essere più impetuosa, più calda, più fiera di così. Gli argomenti, in fondo, sono gli stessi che vedemmo addotti in parecchi altri opuscoli di data più antica, specialmente nell'*Apologeticum*. Pure qualche elemento nuovo non manca, ed è l'idea del castigo divino riserbato a tutti i persecutori dei Cristiani, idea che aveva suggerito a Giuseppe Flavio pagine eloquenti sulla tragica morte di Erode ([2]), di Erode Agrippa ([3]) e di Pilato ([4]), e che ispirerà più tardi il *De mortibus persecutorum* di Lattanzio.

Ma, mentre si rivolgeva ai magistrati pagani, per indurli a far cessare il massacro della persecuzione, Tertulliano non perdeva di vista gli eretici, ossia i Valentiniani e gli altri gnostici ([5]), i quali, approfittando della confusione prodotta nella Chiesa dal terrore del momento, insinuavano negli spiriti, scossi e turbati, il concetto dell'inutilità di quel grande atto di virtù cristiana, che era il martirio. Contro costoro appunto scrisse, nel 211 o 212 ([6]), un trattato e lo intitolò *Scorpiace*, termine tecnico della medicina, con cui si designava un contravveleno, utile per guarire dalle punture degli scorpioni. Gli eretici dunque, secondo Tertulliano, son da rassomigliare agli scorpioni, che spargono il loro veleno,

([1]) *Ad Scapul.*, 5.
([2]) Eus., *Hist. eccles.*, I, 8, 3-14.
([3]) *Act.*, XII, 23; cfr. Eus., *Hist. eccl.*, I, 10.
([4]) Eus., *Hist. eccl.*, II, 7.
([5]) *Scorpiac.*, 1. Secondo Girolamo (*Contra Vigilant.*, 8), Tertulliano con lo *Scorpiace* avrebbe preso di mira i seguaci della *Caiana haeresis*.
([6]) Il trattato fu certamente scritto durante la persecuzione di Scapula (*Scorpiac.*, 1). Cfr. Harnack, *Gesch. d. altchristl. Lit.*, 2, 2, pag. 284; Monceaux, *Hist. litt.* etc., I, pag. 206). Contiene allusioni al *De praescriptione*, e ai primi due libri dell'*Adversus Marcionem* (capp. 4-5).

quando più infuria il caldo nella stagione estiva. « Razza di gente meschina e crudele, varia quanto alla specie, ma armata tutta a un modo, eccola lì sempre pronta a scegliere per i suoi attacchi la calda stagione, vale a dire la persecuzione dei Cristiani. Quando la fede è travagliata da affannosa inquietudine, e la Chiesa, come un rovo ardente, è tutta avvolta dalle fiamme, allora gli gnostici sbucano dai loro nascondigli, allora i valentiniani strisciano sulla terra, allora tutti i denigratori del martirio brulicano all'aperto, non desiderando altro che incontrarsi con qualche vittima, trafiggerla, ucciderla... Ma tu, se hai vivo e desto ancora il sentimento della fede, schiaccia lo scorpione con l'anatema, invece che con la scarpa, e lascialo morire nel suo sonno. Chè se riesce ad iniettare nella ferita il veleno, questo penetra subito subito fin nella parte più interna delle tue viscere. E allora tutti i generosi sentimenti d'una volta s'intorpidiscono, il sangue dell'anima s'agghiaccia, lo spirito si spegne sotto il peso della carne, il nome cristiano comincia a far nausea, e già l'anima cerca un luogo per vomitare: ecco come la fede, una volta ferita, languisce a poco a poco, fino a perdersi nell'eresia o negli errori della superstizione pagana. Presentemente infuria il caldo più intenso, la canicola della persecuzione, inviata dal Cinocefalo in persona (il diavolo). Alcuni nel fuoco, altri sotto la spada, altri fra i denti delle belve hanno attestato la loro fede cristiana; altri poi, che, sotto i colpi delle verghe o negli strazi della tortura, hanno gustato il martirio, oggi si trovano chiusi in carcere, dove han fame appunto di martirio. Noi frattanto, come lepri perseguitate dai cacciatori, siamo assediati da lontano, e gli eretici, secondo il loro solito, ci dan l'assalto » [1].

Ma come assalgono? Cercando — dice Tertulliano [2] — d'insinuare nelle anime dei fedeli la convinzione che il sacrificio di tante vite non giova a nulla, che lo spettacolo di tanti eroismi è perfettamente inutile, e folle l'atto di chi vuol morire nel nome di un Dio, il quale è disceso sulla terra per la salvezza degli uomini. Ottime, come si vede, le ragioni per sedurre i deboli, i semplici, gl'ignoranti. Ci voleva dunque un ottimo rimedio contro gli effetti letali di codesto veleno [3]. E Tertulliano seppe trovarlo. L'autore dello *Scorpiace,* desideroso di costruire l'edi-

[1] *Scorpiac.*, 1.
[2] *Ibid.*
[3] *Scorpiac.*, 1 : *Itaque tempus admonuit adversus nostrates bestiolas nostram mederi theriacam stilo temperare.*

ficio delle proprie argomentazioni sull'incrollabile fondamento di un'autorità divina, comincia col provare la necessità del martirio, citando i luoghi dell'Antico Testamento, dove l'idolatria è condannata e punita. L'obbligo di ubbidire al precetto divino, che interdice qualsiasi forma di culto idolatrico, implica necessariamente quello di soffrire tutti i mali di questo mondo, pur di non ribellarsi alla volontà di Dio. Il martirio è cosa buona, perchè Dio, che lo prescrive, è buono, mentre l'idolatria è un male (1). Il martirio è anche salutare all'uomo, perchè gli dà la sicurezza della vittoria sul diavolo, che è il nostro nemico.

Nello stadio gli uomini si esercitano alla lotta, si feriscono, s'insanguinano, si straziano in mille modi, e sono assegnati premi al vincitore, senza che mai ad alcuno venga in mente di rimproverare chi presiede allo spettacolo, per aver esposto gli uomini alla violenza ed al pericolo. Orbene, perchè dovrebb'essere indegno di Dio l'istituire i suoi giuochi ed i suoi combattimenti, il dare spettacolo dei suoi fedeli agli uomini ed agli angeli, il provare quale sia la forza e la costanza dell'anima e della carne, e finalmente il distribuire il premio, a seconda del merito di ciascuno? Dio, che aveva previsto la caduta di molti dopo il battesimo, per fornire a codesta categoria di Cristiani un secondo mezzo di salvezza, ha concesso loro il battesimo del sangue: battesimo, che il peccato non può più distruggere, e nel quale i martiri si purificano di tutte le loro colpe (2).

— Ma allora — obiettavano gli gnostici — Dio è omicida, perchè vuole il sangue degli uomini! — Sì, risponde Tertulliano, è omicida, anzi più che omicida, perchè uccide i suoi propri figliuoli. Ma — oh nuovo genere di parricidio! — egli li uccide, per salvarli dalla morte: ecco perchè noi celebriamo con gioia la morte dei martiri. Il martirio è una necessità. Da che è cominciato il culto di Dio, i giusti hanno sempre sofferto la persecuzione: Abele, Davide, Elia, Geremia, Zaccaria, Isaia, Giovanni, Daniele. E Gesù Cristo ha stabilito la necessità del martirio nella Legge nuova, dichiarando ch'egli non confesserà davanti a suo padre se non coloro che avranno confessato Lui davanti agli uomini (3). Invano gli eretici torturano i testi, per cavarne fuori il mezzo di dimostrare che la confessione voluta da Gesù Cristo non deve farsi davanti agli uomini, prima che le anime siano uscite dai

(1) *Scorpiac.*, 2-4.
(2) *Scorpiac.*, 5-6.
(3) *Scorpiac.*, 7-9.

corpi, ma bensì davanti alle potenze celesti distribuite nei vari piani del loro *pleroma*.

Infatti non è scritto: « Colui che mi confesserà nel cielo »; ma dove ha luogo la persecuzione, quivi anche deve aver luogo la confessione, cioè sulla terra. Altrimenti bisognerebbe che i Cristiani fossero perseguitati anche nel cielo, affinchè avessero l'occasione di negare o di confessare Gesù Cristo. Tutto ciò appare chiarissimo da numerosi passi degli Evangeli, e specialmente dagli scritti degli Apostoli, i quali erano ben convinti di quel che insegnavano, dal momento che hanno sigillato col proprio sangue la verità della loro dottrina (1).

Evidentemente Tertulliano, forte delle rivelazioni del Paracleto, continuava imperterrito a dare alle sue dottrine una forma sempre più rigida d'intransigenza. Per esempio, a proposito del martirio, la Chiesa non imponeva affatto ai fedeli l'obbligo di aspettare di pie' fermo l'arresto, la tortura, la morte. È noto che Policarpo, vescovo di Smirne, cedendo alle preghiere degli amici, si rifugiò in una casetta di campagna, nelle vicinanze della città. Clemente d'Alessandria, Origene, san Cipriano, e moltissimi altri insigni personaggi, laici ed ecclesiastici, in vari tempi, in Africa e altrove, si sottrassero anch'essi alle ostinate ricerche dei propri persecutori. E lo stesso Tertulliano, tanti anni prima, aveva scritto nell'*Ad uxorem* (I, 3): *Etiam in persecutionibus melius est ex permissu fugere quam comprehensum et distortum negare;* e nel *De patientia* (c. 13): *Si fuga urgeat, adversus incommoda fugae caro militat.* Ora invece, senza curarsi della contraddizione, sosteneva la necessità del martirio e dichiarava illecito ogni sforzo fatto per eludere la persecuzione. Naturalmente non tutti erano disposti a seguirlo su questa strada, e le persone del clero non solo l'avversavano con atteggiamento fiero e risoluto, ma anche condannavano con eguale fermezza la sua dottrina del Paracleto. Tertulliano allora rivolse le armi contro di loro, e scrisse il *De fuga in persecutione:* gravissimo avvenimento, che lo spinse a separarsi definitivamente dalla Chiesa. Siamo nel 213 (2). A co-

(1) *Scorpiac.*, 10-15.

(2) Il *De fuga* fu certamente scritto poco dopo una crudele persecuzione (*De fuga*, 1 : *De persecutione nunc quaeritur... Haec pala illa quae* ET NUNC *Dominicam aream purgat, Ecclesiam scilicet.* Cfr. 5; 11; 13), in un tempo in cui se ne temeva un'altra (*Ibid.*, 1 : *quanto enim recentiores imminent persecutiones, tanto examinatio procuranda est* etc.). Da quando, nel 207, Tertulliano aderì al montanismo, fino al tempo di S. Cipriano, i Cristiani d'Africa non patirono altra seria persecuzione che quella ordinata da Scapula (211-213). Il *De fuga* dunque

minciare da quest'anno, ogni opera di Tertulliano può definirsi un atto d'accusa contro tutti i cattolici, contro tutte le loro pratiche, contro tutte le loro tradizioni. Un incidente fornì l'occasione, o meglio, il pretesto alla rottura. Scapula s'era stancato di torturare e di uccidere: una specie di tregua dava finalmente un po' di respiro alla Chiesa. Ma si temevano le violenze d'una nuova persecuzione [1]. Un tal Fabio, cattolico [2], aveva chiesto a Tertulliano quale doveva essere, durante la persecuzione, la condotta dei fedeli, e se era lecito o no sottrarsi al pericolo con la fuga. N'era nata una discussione, poi interrotta dall'intervento di certi importuni; sicchè Tertulliano ritenne che il miglior partito fosse di rispondere per iscritto alla domanda che gli era stata rivolta. Di qui l'origine del *De fuga in persecutione*, dedicato a Fabio [3].

La persecuzione viene da Dio. « La persecuzione — dice Tertulliano — è un tribunale, davanti al quale l'uomo è approvato o riprovato. E spetta solamente a Dio di pronunziare il giudizio. È la pala, per il cui mezzo il Signore purifica la sua aia, che è la Chiesa, ventilando il confuso ammasso dei fedeli, per separare il frumento dei martiri dalla paglia dei rinnegati. È la scala che Giacobbe vide in sogno, sulla quale alcuni salivano al cielo, mentre altri scendevano giù verso la terra. Bisogna dunque considerare la persecuzione come una lotta. Ora chi è che invita al certame se non colui che promette la corona ed i premi?... Tutto, nella persecuzione, si fa per la gloria di Dio, che approva e riprova, esalta ed umilia. E ciò che appartiene alla gloria di Dio, non può accadere se non per opera della sua volontà. In quali momenti è più viva la fede in Dio, se non quando si teme di più, cioè nel tempo della persecuzione? Allora la Chiesa

cade entro i limiti di questo periodo cronologico. Ora è dimostrato che l'*Ad Scapulam*, composto verso la fine del 212, precede in ordine di composizione il *De fuga;* sappiamo inoltre che il *De fuga* fu scritto in un periodo di tregua, durata probabilmente qualche mese. Dunque il *De fuga* fu scritto nel corso dell'anno 213. Il ragionamento, molto persuasivo, è del Monceaux (*Hist. Litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 202). Il *De fuga* è annunziato dal *De corona* (*De cor.*, 1), al quale allude nel cap. 7.

(1) *De fuga*, 1 : *Quanto enim recentiores imminent persecutiones.*

(2) *De fuga*, 1. Cfr. 14.

(3) *De fuga*, 1 : *Ibidem ego oblocutus aliquid pro loco ac tempore, et quarumdam personarum importunitate, semitractatam materiam abstuli mecum, plenius eam de stylo nunc renuntiaturus, utpote quam mihi et tua consultatio commendarat, et conditio temporum suo iam nomine iunxerat... Igitur consultationi tuae ordinem quoque induimus.*

è in preda allo sbigottimento; allora la fede è più attiva, più disciplinata, più assidua ai digiuni, alle vigilie, alle preghiere, agli esercizi dell'umiltà, della devozione, dell'amore verso il prossimo, alle opere della santità, alla pratica della temperanza. L'anima allora non è dominata che dalla speranza e dal timore. Non è possibile, dunque, attribuire al diavolo un avvenimento che ha per effetto di rendere migliori i servi di Dio » (1).

Il diavolo e l'iniquità degli uomini sono strumenti nelle mani di Dio, da cui dipende unicamente la sorte di ciascuno. Ciò che proviene da Dio è sempre buono; ciò che è buono bisogna desiderarlo, anzichè evitarlo; non bisogna quindi sottrarsi alla persecuzione con la fuga (2).

— Ma io fuggo — dirai tu —, perchè temo di espormi al pericolo di rinnegare la mia fede: Dio però, se vuole, può sempre farmi cadere nelle mani dei persecutori.

Anzitutto, dimmi, — risponde Tertulliano —, sei tu sicuro che, non fuggendo, rinnegheresti la tua fede? O è solamente un dubbio il tuo? Se ne sei proprio sicuro, tu hai già fin da questo momento rinnegato la tua fede. Se invece sicuro non sei, dimmi, perchè, nell'incertezza, non nutri la speranza che saprai trovare in te stesso tutta la forza necessaria per gridare dinanzi ai carnefici la confessione della tua fede in Cristo? O questa forza viene da noi stessi, e allora possiamo prometterla con ogni sicurezza; o viene da Dio, e allora bisogna rimettersi in tutto e per tutto alla sua volontà. Meglio restar fermi e sottomessi alla volontà di Dio, che fuggire, seguendo il nostro capriccio. Aspettiamo! Dio ci proteggerà, se vorrà. Il martire Rutilio era più volte riuscito ad evitare le violenze della persecuzione, scappando di nascondiglio in nascondiglio, riscattandosi — così almeno credeva — dal pericolo col danaro; ma un giorno, improvvisamente, fu arrestato e condotto dinanzi al governatore, e, dopo molti tormenti, finì arso vivo (3).

I cattolici, è vero, si fan forti del precetto con cui Gesù Cristo ordinò di salvarsi con la fuga in tempi di persecuzione; ma essi non pensano che Gesù mirava solamente agli Apostoli, e che voleva osservato quel precetto, non già per sempre, ma per un tempo determinato, vale a dire fino a tanto che gli Apostoli non avessero annunziato l'Evangelo ai Giudei. Infatti San Paolo,

(1) *De fuga*, 1.
(2) *De fuga*, 2-4.
(3) *De fuga*, 5.

che una volta, al principio della sua predicazione, era fuggito dal carcere, in seguito si rifiutò di cedere alle preghiere dei fedeli che cercavano distornarlo dal proposito di recarsi a Gerusalemme, dove sarebbe stato messo in catene, secondo la profezia di Agabo. E così pure gli altri Apostoli non si credettero in obbligo di fuggire sempre e dovunque. Se il precetto, con cui Gesù Cristo autorizzava la fuga, dovesse valere anche per i nostri tempi, come faremmo ad accordarlo con l'obbligo, imposto a noi, di confessare Gesù davanti agli uomini, se vogliamo che Egli confessi noi davanti a suo Padre? (1) Come faremmo ad accordarlo con quello che lo stesso Gesù dice altrove: « Non temete coloro che uccidono il corpo, ma non possono uccidere l'anima? » (2) Gesù Cristo evitò, sì, con la fuga, le violenze dei Giudei, ma solo perchè non aveva ancora predicata intera la sua dottrina. Quando però Egli s'accorse d'aver sufficientemente istruito i suoi Apostoli, allora non solo non fuggì più, non solo non implorò in suo soccorso dal Padre, e lo avrebbe potuto, le legioni degli angeli, ma vietò finanche a San Pietro di difenderlo con la spada (3).

S. Paolo ordina di sopportare la debolezza dei nostri fratelli. Benissimo! ma non la debolezza di quelli che s'allontanano da noi con la fuga. Come potremmo infatti sopportarli, dal momento che non ci sono? E se S. Giovanni vuole che noi diamo la nostra vita per i fratelli, che cosa non dobbiamo fare per il nostro Dio? La fuga non è degna della fermezza, di cui dev'esser dotato un cristiano. Meglio soccombere alla violenza dei tormenti, che cercar di proteggere con la fuga l'integrità della propria fede.

Il soldato di Cristo che, nell'ora tragica, invece di affrontare i rischi del combattimento, si dà alla fuga, è un vile; e il clero deve dar buon esempio, rimanendo fermo al suo posto (4). E come è vietato il fuggire, così pure è vietato il riscattarsi col danaro. Oh l'indegna azione di riscattare con sì vile prezzo colui che Gesù Cristo ha riscattato col suo sangue! Il riscatto è una fuga mascherata, una specie d'apostasia. Il danaro è il tributo che noi dobbiamo pagare a Cesare. Quanto a Dio, non possiamo altrimenti che col nostro sangue riconoscere la grazia, che ci ha fatta suo Figlio, di spargere il sangue proprio per noi (5).

(1) *Matth.*, X, 32.
(2) *Matth.*, X, 28.
(3) *De fuga*, 6-8.
(4) *De fuga*, 9-11.
(5) *De fuga*, 12-13.

I cattolici, a giustificazione della loro tesi, adducono il pretesto della necessità di riunirsi per la celebrazione dei divini misteri. Ebbene, risponde Tertulliano, facciano come gli Apostoli, che non compravano col danaro la propria sicurezza!

Un cristiano deve far assegnamento sopra la sua fede, non sopra la potenza del danaro o l'agilità delle sue gambe. Se le nostre assemblee non possono tenersi di giorno, abbiamo a nostra disposizione la notte, illuminata dalla luce di Cristo. In ogni modo val meglio sospendere le cerimonie del culto, che tradire Dio. Tutto ciò forse — conclude Tertulliano — parrà duro ed intollerabile, ma bisogna ricordarsi delle parole divine: « Chi è in grado di farlo, lo faccia » (1), vale a dire, chi non è in grado di farlo, se ne vada (2).

Il *De fuga* è imbevuto di montanismo, dal principio alla fine; e la stessa chiusa del trattato è la più alta glorificazione del Paracleto, a proposito del quale Tertulliano dice: *Et ideo Paracletus necessarius deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum: quem qui receperunt, neque fugere persecutionem, neque redimere noverunt, habentes ipsum qui pro nobis erit, sic ut locutus in interrogatione, ita iuvaturus in passione.* Aberrazioni, difetti di ragionamento, errori teologici, eccessi di giudizio non mancano qua e là; ma vi brilla dappertutto la luce d'una grande, nobile, possente idea, quella che Tertulliano s'era formata dell'eccellenza e della dignità del martirio.

Al gruppo degli opuscoli, scritti dopo il 213, appartiene anche l'*Adversus Praxeam* (3).

Alla composizione di quest'opera Tertulliano fu spinto in particolar modo dal desiderio di dar libero sfogo al suo vivo risentimento contro Prassea, il quale era stato uno dei principali ostacoli al progresso del Montanismo a Roma (4). Da principio, come vedemmo a suo luogo, i seguaci di Montano pareva che volessero semplicemente limitarsi a vivere secondo certe regole di rigoroso ascetismo, pur rimanendo soggetti nel resto alla disciplina

(1) *Matth.*, XIX, 12.

(2) *De fuga*, 14.

(3) *Adv. Prax.*, 1. Da questo luogo e da parecchi altri del medesimo trattato (capp. 8-9; 13; 25; 30), dove si leggono frequenti allusioni al Paracleto ed alle nuove profezie, e dal tono aspro ed amaro con cui è condotta la polemica, appare manifesto che, quando scriveva contro Prassea, Tertulliano aveva già da parecchio tempo aderito alla tesi montanistica.

(4) Sul Montanismo vedi, sopra, pag. 215 sgg.

generale della Chiesa. Ed il papa Vittore, per la speranza di ricondurre alla concordia ed alla pace le Chiese d'Asia e di Frigia, non sapeva decidersi ad escludere dalla sua comunione uomini, i quali, tutt'al più, peccavano per eccesso di zelo. Ed era tanto ben disposto all'indulgenza, che aveva già scritto in questo senso lettere di pace alle comunità asiatiche e frigie (1), quando Prassea, un confessore della fede, originario dell'Asia Minore (2), giunse dall'Oriente a Roma, e, date al sommo pontefice informazioni ampie e precise sulle tendenze scismatiche dei settari, riuscì ad ottenere da lui una formale condanna del Montanismo (3), confermata più tardi da Zefirino (4).

Di qui l'odio implacabile di Tertulliano contro Prassea. Questi, adorno del glorioso titolo di martire della fede, godeva allora d'una grande autorità nella Chiesa. Ma, spirito naturalmente irrequieto — dice il suo avversario — non tardò ad inorgoglirsene e ad atteggiarsi a fondatore d'una nuova eresia. Seguendo probabilmente le orme di Noeto di Smirne, suo maestro, sosteneva che il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo altro non fossero se non tre diverse forme di manifestazioni di una sola e medesima personalità divina, e che proprio Dio Padre, disceso nel seno della Vergine, fosse nato da lei, e avesse sofferto sulla croce (5).

I seguaci della nuova scuola vennero designati col nome di Monarchiani modalisti o Patripassiani. Numerosi furono i discepoli di Prassea: si ricordano, fra i principali, Epigono, Cleomene, e Sabellio, venuti tutt'e tre a Roma, a spargervi il seme delle loro teorie antitrinitarie.

Nell'intenzione di far conquiste anche in Africa, Prassea si recò a Cartagine, e quivi da principio non pare che la propagan-

(1) Tertull., *Adv. Prax.*, 1 : *Nam idem* (scil. *Praxeas*) *episcopum Romanum, agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem Ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum asseverando, et praecessorum eius auctoritates defendendo, coëgit et litteras pacis revocare iam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare.* Il Papa non è nominato. Il Monceaux (*Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 328 ; 402, nota 4) pensa a papa Vittore ; altri, meno ragionevolmente, a parer mio, crede trattarsi di Eleuterio.

(2) *Ibid.*, 1 : *Nam iste primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romae ; homo et alias inquietus, insuper de iactatione martyrii inflatus, ob solum et simplex et breve carceris taedium.*

(3) *Ibid.*, 1 ; Pseud.-Tertull., *Adv. omnes haeres.*, 8.

(4) Cfr. Eus., *Hist. eccl.*, II, 25, 6 ; III, 28, 1 ; 31, 4 ; VI, 20, 3 ; Hieron., *De vir. ill.*, 59.

(5) *Adv. Prax.*, 1 ; Optat., *De schism. Donatist.*, IV, 5 ; V, 1.

da sia riuscita del tutto infruttuosa (1). Ma, fortemente combattuto da Tertulliano, l'eretico fu costretto un giorno a dichiararsi colpevole, e a firmare una ritrattazione, la quale venne conservata negli archivi della comunità cartaginese (2). Visse per poco in buona armonia con i cattolici; ma poi si atteggiò nuovamente a nemico della Chiesa, e la predicazione del Patripassianismo ricominciò più intensa e più vigorosa di prima (3).

Tertulliano, il quale intanto era divenuto montanista, detestò sinceramente non solo la dottrina, ma anche la leggerezza della condotta di Prassea, e non senza grande gioia colse l'occasione che gli permetteva di vendicare il dogma della Trinità, e nello stesso tempo di confutare, una volta per sempre, un avversario da lungo tempo disprezzato e aborrito.

Tertulliano da principio prende a deridere l'incostanza, la slealtà, il vanitoso orgoglio dell'eretico: costui non fa che strombazzare ai quattro venti la sua qualità di confessore, le sofferenze del suo martirio. Ma, in fin dei conti, qual altro merito ha egli, se non quello di essersi annoiato in carcere per un po' di tempo? Prassea è un vero amico del diavolo. Egli infatti « ha compiuto a Roma due opere diaboliche: ha scacciato la profezia e introdotto l'eresia; ha volto in fuga il Paracleto e crocifisso il Padre » (4). Ecco l'uomo che ha il coraggio di farsi innanzi ad attaccare il dogma della Trinità!

Tertulliano quindi passa alla confutazione della dottrina eretica, e comincia col contrapporre ad essa il simbolo degli Apostoli, vale a dire la dottrina della Chiesa cattolica, anteriore a tutte le eresie, e specialmente a quella di Prassea, nata oggi. Solo nella dottrina della Chiesa è la pura e santa verità; poichè, secondo la regola di prescrizione, ciò che è stato insegnato prima è verace e divino, ciò che è stato aggiunto dopo è falso ed estraneo. Gli eretici invece rivendicano a sè il possesso della verità; ed è naturale, « perchè pensano che il solo modo legittimo di credere nell'unità di Dio sia quello di confondere in una sola ed unica personalità divina il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo:

(1) *Adv. Prax.*, 1 : FRUTICAVERANT AVENAE *praxeanae, hic quoque* SUPERSEMINATAE, DORMIENTIBUS MULTIS (*Matth.*, XIII, 26) *in simplicitate doctrinae.*

(2) *Ibid.* : *Traductae dehinc per quem Deus voluit, etiam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua; et manet chirographum apud Psychicos, apud quos tunc gesta res est, exinde silentium.*

(3) *Ibid.* : *Ita aliquandiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit, et nunc denuo erupit.*

(4) *Adv. Prax.*, 1.

come se un solo non sia tutto, quando tutto derivi da un solo, cioè da unità di sostanza, e si conservi intatto il sacramento dell'economia che dispone l'Unità in Trinità, e permette di distinguere le tre persone, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Queste persone sono tre, non in natura, ma in ordine; non in sostanza, ma in forma; non in potenza, ma in proprietà: tutt'e tre hanno una sola sostanza, una sola natura, una sola potenza, perchè uno solo è Dio, al quale bisogna riportare questi gradi, queste forme, queste proprietà, sotto il nome di Padre, di Figlio e di Spirito Santo » (1). Prassea e gli altri eretici antitrinitari dichiarano inconciliabile il dogma della Trinità con la credenza nell'unità di Dio. Essi, per meglio affermare la propria autorità sulle anime degl'ingenui e degl'ignoranti, i quali sono sempre i più numerosi nella moltitudine dei fedeli, designano col nome di « monarchia » la loro fede nell'unità di Dio, e di tale unità si vantano strenui ed unici propugnatori. Ma perchè, di grazia — obbietta Tertulliano — questo stesso merito non si dovrebbe riconoscere anche a quelli che sostengono la distinzione delle tre persone divine? Distrugge la tesi monarchiana solamente colui che ammette un secondo Dio, oltre il Creatore. Ora questo non è davvero il caso di quelli che sostengono la distinzione delle tre persone! Io, per esempio, riconosco nel Figlio l'identica sostanza del Padre; riconosco che il Figlio non fa nulla che non sia conforme alla volontà del Padre; riconosco che dal Padre ha ricevuto il Figlio tutta la sua potenza: ebbene, avrete voi il coraggio di sostenermi che io non difendo nel Figlio la monarchia trasmessagli dal Padre? Lo stesso dicasi dello Spirito Santo, che procede dal Padre per mezzo del Figlio (2).

Che il Figlio sia una persona distinta dal Padre, è verità evidente di per sè stessa. Infatti, prima della creazione del mondo, non esisteva che solo Dio, perchè non c'era nulla al di fuori di Lui. Ma Egli portava dentro di sè la Ragione, vale a dire la Sapienza, che i Greci chiamano *Logos* e noi *Verbo*; donde l'uso di dire che in origine il Verbo era in Dio, mentre sarebbe più conveniente dire che in origine la Ragione era in Dio, e chiamarla Verbo nel momento in cui essa è uscita dal seno del Padre, per la creazione dell'universo.

E, se vuoi persuadertene, pensa a te stesso, uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio; pensa alla ragione che tu porti

(1) *Adv. Prax.*, 2.
(2) *Adv. Prax.*, 3-4.

nel tuo seno, poichè tu sei un animale ragionevole, creato da un essere ragionevole, ed animato dalla sua sostanza. « Guarda! — dice Tertulliano — quando tu conversi in silenzio con te stesso, questa operazione interna ha luogo mediante la ragione, la quale si presenta a te nello stesso tempo che la parola, ad ogni moto del tuo pensiero, ad ogni impulso del tuo sentimento. Tutto ciò che hai pensato è parola; tutto ciò che hai sentito è ragione. È necessario che tu parli nel fondo dell'anima tua; e in questo colloquio tu hai per interlocutore il verbo, a cui è inerente quella stessa ragione, mediante la quale tu parli, pensando con quello, per il cui mezzo s'esprime il tuo pensiero. Vi è dunque in te, per così dire, un secondo verbo, mediante il quale tu parli pensando, e mediante il quale tu pensi parlando. Questo verbo è un altro verbo. Ora quanto più pienamente non dovremo credere che Dio, di cui tu sei l'immagine e la rassomiglianza, racchiude in sè la Ragione, anche quando tace, e nella Ragione il Verbo! » (1)

La rivelazione definitiva del Verbo è avvenuta, quando Dio ha detto: « Sia fatta la luce! » Qualunque ne sia la sostanza, il Verbo divino è una persona, a cui bisogna attribuire il nome di Figlio, e, riconosciutolo per Figlio, ritenere ch'esso è il secondo dopo il Padre. Il Figlio è stato sempre nel Padre, dal quale è uscito, senza però separarsene, come una pianta dalla sua radice, come un fiume dalla sua sorgente, come un raggio dal sole. Due sono dunque le persone divine, vale a dire Dio e il suo Verbo, ossia il Padre e il suo Figliuolo, alle quali si aggiunge la terza, che è lo Spirito Santo. E bisogna guardarsi bene dal confondere la generazione del Figlio e dello Spirito Santo con l'emanazione degli Eoni Valentiniani (2). Le tre persone della Trinità sono distinte e nello stesso tempo inseparabili l'una dall'altra (3): il che del resto è solennemente attestato da innumerevoli passi della Scrittura (4). Prassea ed i suoi partigiani trascurano, è vero, queste importanti testimonianze, ma si appigliano a certe altre di tal natura, che non sarebbe davvero difficile il ritorcerle contro loro stessi (5). Le parole e la morte di Gesù Cristo sono argomenti inconfutabili in favore della distinzione del Padre e del Figlio (6).

(1) *Adv. Prax.*, 5.
(2) *Adv. Prax.*, 6-8.
(3) *Adv. Prax.*, 9-10.
(4) *Adv. Prax.*, 11-17; 21-23.
(5) *Adv. Prax.*, 18-19; 24-26.
(6) *Adv. Prax.*, 29-30.

Negando il dogma della Trinità nell'unità divina, Prassea non fa che ripetere il vecchio errore dei Giudei, e rendersi quindi degno della stessa condanna, a cui quelli hanno soggiaciuto. Egli non pensa che il mistero della Trinità, tenuto nascosto ai Giudei, venne rivelato ai Cristiani nella nuova legge, e che in ciò soprattutto bisogna far consistere la differenza fra l'uno e l'altro Testamento ([1]).

L'edificio del Patripassianismo in tal modo è tutto crollato sotto i colpi della confutazione di Tertulliano, il quale nulla ha tralasciato, perchè la sua vittoria fosse clamorosa e definitiva; e la ragione, la Scrittura, la storia, perfino le profezie montanistiche ([2]) gli hanno largamente somministrato le armi necessarie alla lotta.

Una delle più interessanti polemiche, sostenute da Tertulliano negli ultimi anni della sua vita, è certamente quella che concerne la questione delle seconde nozze.

Nell'esame delle sue prime produzioni letterarie avemmo occasione di vedere com'egli avesse sempre guardato con diffidenza il matrimonio: in un opuscolo giovanile ne aveva deplorati gl'inconvenienti ([3]); più tardi, nei due libri *Ad uxorem,* aveva raccomandato a sua moglie di conservarsi in istato di vedovanza, nel caso che egli fosse morto prima di lei, o, tutt'al più, di rimaritarsi con un cristiano ([4]); e più tardi ancora, nel *De exhortatione castitatis,* aveva, in forma esplicita, pronunziato una severa condanna contro le seconde nozze, che, secondo lui, dovevano essere considerate come una *species stupri,* una forma d'adulterio ([5]). Nel *De monogamia* infine, invocando le prescrizioni del Paracleto ([6]), proclamava solennemente, sia contro gli eretici che sostenevano la necessità del celibato, sia contro i cattolici che autorizzavano le seconde nozze: « *Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum* ».

Tertulliano dunque era passato dal trattato ortodosso *Ad uxorem* a quello semimontanista *De exhortatione castitatis,* e poi all'altro, di contenuto apertamente montanista, *De monogamia:* tre trattati, corrispondenti a tre diversi stadi, nell'evoluzione del suo pensiero, dalla severità ragionevole all'esclusivismo settario, e

([1]) *Adv. Prax.*, 31.
([2]) *Adv. Prax.*, 8-9; 13; 25; 30.
([3]) Cfr. Hieron., *Adv. Iovin.*, I, 13; *Epist.* 22, 22.
([4]) *Ad uxor.*, I, 1; 8; II, 1 sgg.
([5]) *De exhort. castit.*, 9.
([6]) *De monogam.*, 2-4; 14.

da ultimo all'intransigenza assoluta e paradossale. Il *De monogamia,* scritto sicuramente dopo il 213 [1], tratta la questione, se sia o no lecito, dal punto di vista religioso, il passare a seconde nozze. Il grave problema, che per molti secoli tormentò tante anime ed attirò sopra di sè l'attenzione degli scrittori più dotti ed illustri della Chiesa, a cominciare da San Paolo [2], oggi non ha per noi che un valore quasi esclusivamente storico, in quanto dimostra quale grande importanza avesse il principio ascetico nei primi anni del III secolo.

È universalmente noto come San Paolo [3] non avesse dissimulato la sua preferenza per il celibato, ma tuttavia, contro ogni eccesso di severità, avesse stabilito il principio che il passaggio dal celibato al matrimonio non fosse una colpa, spingendosi fino ad ammettere la possibilità delle seconde nozze.

Tertulliano prende una posizione fieramente avversa a quella di San Paolo; motivo per cui, secondo Sant'Agostino, sarebbe stato giudicato « eretico » [4]. Egli dunque combatte gli Psichici o Cattolici, sia perchè, sull'autorità dell'Apostolo di Tarso, accettano il secondo matrimonio, sia anche perchè condannano la dottrina di Montano, recisamente contraria all'uso delle seconde nozze.

Tertulliano comincia col mettere in rilievo l'indulgenza del suo Paracleto, il quale ha pur concesso la facoltà delle prime nozze all'infermità della carne, e sostiene che, quand'anche le avesse interdette, non avrebbe fatto nulla di nuovo, poichè Gesù Cristo non s'unì mai in matrimonio con nessuna donna, ed apre il cielo a coloro che per amor suo si astengono dal matrimonio: il che

[1] Tertulliano ci dice che l'opuscolo fu scritto 160 anni dopo la composizione della prima epistola ai Corinzi (*De monog.*, 3). Ora, supposto che S. Paolo abbia scritto quella lettera, come sembra probabile, verso il tempo compreso fra gli anni 55-58 (cfr. Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, Paris, 1915, I, pag. 104), è facile concludere che la composizione del *De monogamia* debba assegnarsi al periodo di tempo che corre fra il 215 e il 218. Il *De monogamia* quindi è posteriore al *De fuga,* e anteriore al *De ieiunio,* dove n'è fatta menzione (*De ieiun.*, 1 : *de modo quidem nubendi* IAM EDIDIMUS MONOGAMIAE DEFENSIONEM). Accusato d'eresia da Girolamo (*Comm. in Epist. ad Tit.*, I, 6 ; cfr. August., *De haeres.*, 86 ; *Ep. ad Iulianam viduam,* IV, 6), il trattato è riboccante d'un impetuoso spirito aggressivo di montanismo (cfr. capp. 2-4 ; 14) ; contesta l'autorità del clero (cap. 12), ed insiste sull'inferiorità dei cattolici di fronte agl'intellettuali, ispirati dal Paracleto (cap. 1).

[2] I *Corinth.*, 7.

[3] *Ibid.*

[4] August., *De haeres.*, 86 ; *Ep. ad Iulianam viduam,* IV, 6.

spiega come mai l'Apostolo di Tarso preferisca la continenza allo stato matrimoniale, distruggendo così in parte la concessione ch'egli è disposto a dare a quanti desiderino rimaritarsi [1].

La dottrina monogamica non è nè nuova, nè estranea ai Cristiani, e il Paracleto dovrebbe aver nome di restauratore, piuttosto che d'autore di essa. Si pensi infatti all'unico matrimonio d'Adamo ed Eva; si pensi all'esempio dato da Noè e dai suoi figli; si pensi infine a Gesù Cristo, il quale non ha che una sola Chiesa per isposa.

È vero che Abramo ebbe più mogli, ma è anche vero che noi siamo i suoi figli secondo lo spirito, non secondo la carne. Del resto, nell'uno e nell'altro Testamento, non mancano esempi di uomini, come Giuseppe, Mosè, Aronne, Giosuè, Zaccaria, la profetessa Anna, i quali fecero un solo matrimonio, e meritano perciò, assai più che Abramo, d'essere imitati [2].

Nè valgono le obiezioni tolte dalle prescrizioni dell'antica Legge, che ormai è stata abolita dall'Evangelo [3]. Gesù Cristo, quando proibisce il divorzio, giustifica le sue parole, dicendo che l'uomo non deve dividere quello che Dio ha congiunto. Dunque non bisogna nemmeno ricongiungere quello che Dio ha separato con la morte. Presso i Romani l'uso del divorzio cominciò seicento anni dopo la fondazione della città. Ma, a differenza dei Romani che, anche non divorziando, commettono adulterio, i montanisti, se ritengono cosa lecita il divorzio, non ritengono però ugualmente lecito il rimaritarsi, dopo aver divorziato. Del resto, se la donna, ripudiata dal marito, continua ad essere talmente legata a lui, da non potersi legittimamente unire ad un altro uomo, a maggior ragione dev'essergli legata colei, dalla quale egli si trova diviso, non per offese arrecate o ricevute, ma solamente perchè a Dio piacque di chiamarla presso di sè.

A condanna delle seconde nozze, basterebbe, per esempio, addurre le difficoltà, a cui una donna va incontro, di conciliare la cura, ch'ella deve prendersi, dell'anima del defunto marito con quella che deve avere per il nuovo [4]. Invano i cattolici invocano, in proprio sostegno, le famose parole dell'Apostolo: « La donna è vincolata per tutto il tempo che le vive il marito; ma se il marito muore, è libera di sposare chi vuole, purchè sposi nel Signore » [5].

(1) *De monog.*, 1-3.
(2) *De monog.*, 4-6.
(3) *De monog.*, 7-8.
(4) *De monog.*, 9-10.
(5) I *Corinth.*, 7, 39.

Anzitutto non è da credere che l'Apostolo sia caduto in contraddizione con sè stesso, approvando qui le seconde nozze, dopo aver detto altrove che Gesù ha ristabilito tutte le cose nello stato in cui erano fin dal principio; secondariamente, le parole dell'Apostolo devono intendersi riferite alla condizione di una donna, la quale, convertitasi alla nuova fede dopo la morte del primo marito, ne sposi un altro in Gesù Cristo; poichè in tal caso questo matrimonio può bene ritenersi il primo, essendo il primo ch'ella contrae da quando è divenuta cristiana. Infine, se San Paolo ammette le seconde nozze, la sua è una concessione precaria, un'indulgenza usata alle necessità del tempo, alla quale poi il Paracleto doveva por termine (1). La dottrina monogamica non è nè troppo dura nè infetta d'eresia; e sono stolti i cattolici che adducono contro di essa l'argomento della debolezza della carne. Pensino piuttosto ai pagani, presso cui è facile ritrovare numerosissimi esempi di castità e di vedovanza volontaria, da Didone alle sacerdotesse di Cerere, alle vergini consacrate a Vesta, a Giunone Acaica, a Diana Scitica e ad Apollo Delfico (2).

Alla questione dei digiuni è dedicato il *De ieiunio adversus psychicos*, composto anch'esso indubbiamente dopo il 213 (3). Nella chiesa di Cartagine si praticava allora un solo digiuno, assolutamente obbligatorio, cioè il digiuno pasquale, che durava due giorni, dal venerdì santo alla mattina di domenica (4). Solo il vescovo in circostanze eccezionali poteva ordinare altri periodi d'astinenza (5). Vi erano poi digiuni facoltativi (6) o *semiieiunia*, come li chiama Tertulliano (7), praticati dalla maggior parte dei fedeli nei così detti *dies stationis*, cioè il mercoledì e il venerdì d'ogni settimana, fino all'ora nona (8).

Presso i montanisti invece, tutti indistintamente dovevano assoggettarsi a più numerosi e severi digiuni. Nei giorni di stazione si osservava una completa astinenza, fino alla preghiera della sera (9); e al digiuno pasquale si aggiungevano due settimane di

(1) *De monog.*, 11-14.
(2) *De monog.*, 15-17.
(3) È posteriore al *De monogamia* (*De ieiun.*, 1), e trabocca di volgari e sanguinose ingiurie contro i cattolici (*ibid.*, 1; 10-12).
(4) *De ieiun.*, 2; 13-14; *De oratione*, 18.
(5) *De ieiun.*, 13.
(6) *De ieiun.*, 2.
(7) *De ieiun.*, 13.
(8) *De ieiun.*, 10.
(9) *De ieiun.*, 1; cfr. *ibid.*, 10.

xerophagiae, vale a dire di cibi asciutti e crudi [1], durante le quali, fatta solamente eccezione per il sabato e la domenica [2], era interdetto l'uso della carne, delle salse, delle frutta succulente, del vino e di qualunque altra simile bevanda, e perfino del bagno [3].

Tali mortificazioni sembravano eccessive ai cattolici non montanisti. In nome della *prophetia nova,* si voleva, dunque, distruggere nell'individuo ogni moto di libera iniziativa, sostituire alle mortificazioni *ex arbitrio* un'infinità di rigorose mortificazioni *ex imperio:* donde una voce universale di ribellione e di protesta contro l'autore di queste bizzarre teorie, e contro le pericolose prescrizioni del Paracleto, identificato dai cattolici con il diavolo e con l'anticristo. — I seguaci di Montano — dicevano i cattolici, tenendosi fortemente attaccati alla Scrittura ed alla tradizione — tentano d'introdurre nella Chiesa innovazioni arbitrarie [4]; annettono importanza più al digiuno che alla fede [5]; con la pratica di lunghi digiuni si fanno imitatori degli eretici [6], e con l'uso delle *xerophagiae* adottano superstizioni familiari alla religione giudaica ed a certi culti pagani, come quelli di Iside e di Cibele [7].

Tertulliano non poteva davvero trattenersi dal difendere l'autorità, così gravemente offesa, del suo Paracleto, e scrisse il *De ieiunio,* in cui, rispondendo alle critiche degli avversari, intreccia efficacemente con la giustificazione delle pratiche montanistiche il tono amarissimo d'una satira pungente e vivace, spesso rozza e volgare, dei riti cattolici.

Ad una serie di brutali insolenze contro i cattolici, trattati, fin dall'inizio dell'opuscolo, da crapuloni, da ghiottoni, da gente insomma non d'altro avida che di riempirsi la pancia, Tertulliano fa seguire una vigorosa affermazione della necessità del digiuno. Tale necessità proviene a noi dall'altra, che abbiamo, di soddisfare Dio, dopo il peccato originale. Infatti, poichè la causa della caduta del primo uomo è stata l'intemperanza, nulla, più del digiuno, è adatto a riparare le tristi conseguenze di quel vizio.

(1) *De ieiun.,* 1-2; 9; 11; 15.
(2) *De ieiun.,* 15.
(3) *De ieiun.,* 1. Vedi in P. De Labriolle, *La crise montaniste,* pagg. 399-400, il quadro dei digiuni montanistici contrapposti a quelli cattolici.
(4) *De ieiun.,* 1-2; 9-10.
(5) *De ieiun.,* 2.
(6) *De ieiun.,* 15.
(7) *De ieiun.,* 2; 11; 14; 16.

L'intemperanza allontana l'uomo da Dio; il digiuno invece lo mette in condizione di conversare familiarmente con Lui. Il digiuno salva intere città dalla collera divina, nel momento in cui essa sta per colpirle; cancella i nostri peccati, e non di rado anche ci fa meritevoli del dono di essere istruiti su molti misteri [1].

L'uso delle *xerophagiae* non è nè inutile nè nuovo, ma rimane pienamente giustificato dagli esempi di Daniele e dei suoi fratelli, d'Elia e di David. Quanto all'uso d'interrompere il digiuno dopo il tramonto del sole, esso viene praticato in memoria della sepoltura del Signore, e trova riscontro nella storia del Vecchio Testamento, dove si parla di Mosè che pregò fino alla sera, mentre gl'Israeliti combattevano contro Amalech; di Saul, che proibì a chicchessia, pena la vita, di prender cibo, prima che i nemici fossero stati interamente debellati; di Daniele che, nel sacco e nella cenere, faceva penitenza davanti a Dio fino all'ora del sacrificio vespertino [2].

Del resto, le mortificazioni della carne, praticate dai montanisti, sono utili ed autorizzate dalla Sacra Scrittura; quindi è assolutamente infondata ed ingiusta l'accusa d'eresia o di pseudoprofezia [3]. La carne, disseccata dai digiuni, si trova in grado di meglio resistere alle violenze dei tormenti. I cattolici però non vogliono che saperne, e finanche in tempi di persecuzione si abbandonano, ghiotti come sono, ai piaceri del ventre, mutando le prigioni in luoghi di godimento e di baldoria. Ne volete un esempio? Una volta un confessore della fede, a cui avevano fatto ingozzare, forse per dargli vita e coraggio, una gran quantità di cibo e di vino, fu condotto davanti al tribunale in uno stato da far pietà. Il giudice gli domandò quale fosse il suo Dio, ma egli non seppe che rispondere, e, sottoposto alla tortura, rigettò, lì in pubblico, quello che aveva mangiato e bevuto, e trovò appena la forza di rinnegare Gesù Cristo [4]. A torto i cattolici condannano i digiuni, istituiti dal Paracleto. Essi piuttosto dovrebbero pensare che certi digiuni, osservati da loro, cioè quelli che ciascuno, per qualche sua particolare devozione, è libero d'imporre a sè stesso, o quelli che vengono talvolta ordinati dal vescovo per i bisogni della Chiesa, non trovano alcun fondamento nè sull'autorità della Scrittura, nè sulla tradizione degli antichi [5].

[1] *De ieiun.*, 3-8.
[2] *De ieiun.*, 9-10.
[3] *De ieiun.*, 11.
[4] *De ieiun.*, 12.
[5] *De ieiun.*, 13.

Gesù Cristo ha, sì, abolito le cerimonie dell'antica Legge, ma ha lasciato ai Cristiani la facoltà d'istituirne di nuove. Altrimenti per qual motivo noi celebriamo, al principio di tutti gli anni, la Pasqua? per qual motivo trascorriamo nella gioia i cinquanta giorni successivi a quella festa?

I cattolici infine dan prova d'insigne malafede, quando mettono a confronto i digiuni dei montanisti con la perpetua astinenza degli eretici, oppure con certe pratiche superstiziose in vigore presso i pagani (1). Di grazia, facciano un po' i cattolici per il loro Dio quello che i pagani fanno per i loro idoli! Chi non sa infatti che le agapi sono per i cattolici la festa della gola e del ventre?

Ai vescovi in quelle circostanze suol darsi, in segno d'onore, una doppia razione, e dai giovani dell'uno e dell'altro sesso viene accordata una libertà, la quale è contraria ad ogni buona regola di decenza, ad ogni onesto sentimento di pudore. Volete, insomma, accertarvi da che parte sta la vera disciplina? Paragonate la santa magrezza dei montanisti con la scandalosa corpulenza dei cattolici (2).

Tertulliano ha così lanciato tutte le saette avvelenate contro i suoi nemici; ma ha pure travisato la serietà dell'argomento con la sconcezza nauseante del linguaggio. Nel *De ieiunio* la discussione ponderata cede il posto alla calunnia, la satira rasenta il grottesco.

Tuttavia non dobbiamo disconoscere che nel fondo di questo libello, imbevuto di fiele e di collera, palpita e ferve un sentimento eroico. L'autore dell'*Ad Scapulam* e dello *Scorpiace*, il panegirista del martirio, insomma, vuol preparare, con la mortificazione della carne, il cristiano alla lotta contro i persecutori dell'Evangelo. Un corpo estenuato dal digiuno resiste meglio alle sofferenze della tortura: ecco la grande idea che aleggia in tutto il corso del trattato.

Dopo la questione del digiuno, quella della penitenza: la più grave di quante se ne incontrano, studiando le opere del presbitero di Cartagine. Ad essa è dedicato l'opuscolo *De pudicitia*, composto fra il 217 e il 222 (3).

(1) *De ieiun.*, 14-16.

(2) *De ieiun.*, 17.

(3) Da alcuni luoghi del trattato (*De pudic.*, 1 ; 13) si apprende che alla composizione di esso diede occasione un editto del vescovo di Roma, a proposito della penitenza. Sull'autorità di un passo di Ippolito (*Philosoph.*, IX, 12) generalmente oggi si crede che l'autore di quell'editto sia il papa Callisto (cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I. pagg. 603-604; Preuschen, *Tertullians Schriften de paenitent. und de pudicit.*, 1890; Duchesne, *Origines du culte*

Quali motivi spinsero Tertulliano ad intraprenderne la composizione? Nelle calorose polemiche che si agitavano allora a Cartagine sulla questione penitenziale, i cattolici, fedeli alla tradizione del secondo secolo, sostenevano che si dovesse attribuire alla Chiesa il diritto di rimettere tutti i peccati in genere, anche, almeno una volta, i peccati mortali, dopo che il colpevole si fosse assoggettato alle prescritte pratiche d'espiazione (1).

I montanisti invece, con il loro abituale spirito d'intransigenza, affermavano che la remissione dei peccati non dovesse dipendere da altri che da Dio; e non ammettevano, specialmente per i tre grandi peccati d'idolatria, d'omicidio e d'adulterio, nessun condono sulla terra (2).

Questa volta dunque si trattava d'una questione non solo disciplinare, ma anche e specialmente dogmatica, essendovi implicato il problema del « potere delle chiavi ».

Intanto la contesa fra le due parti diventava sempre più aspra ed accanita, sì che presto ne giunse l'eco a Roma. Il papa Callisto promulgò allora un editto (3). « Sono informato — dice Tertulliano — che è stato promulgato un editto: si tratta di un decreto perentorio. Il sommo Pontefice, vale a dire il vescovo dei vescovi, notifica: " Io rimetto i peccati di adulterio e di fornicazione a chiunque nè avrà fatto penitenza " » (4).

Le parole del Papa furono accolte dai rigoristi di tutte le scuole con un coro di proteste e di riprovazioni. Ippolito, a Roma, si scagliò con inaudita violenza contro l'autorità del supremo Pontefice, mentre, a Cartagine, contro lo stesso bersaglio, Tertulliano rivolgeva gli aguzzi dardi del suo *De pudicitia*.

Ma, a dir vero, la situazione del montanista cartaginese era ben diversa da quella di Ippolito. E i cattolici della metropoli africana non mancarono, e meritamente, di rinfacciargli la contraddizione, nella quale incorreva, schierandosi contro l'editto di Cal-

chrét., pag. 429 ; Rolffs, *Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist. Kritisch untersucht und reconstruirt* (Leipzig, 1893), in *Texte und untersuch. zur Gesch. der altchristl. Litt.*, XI, 3 ; K. Adam, *Das sogen. Bussedikt des Papstes Kallistus*. München, 1917 (*Veröff. aus dem Kirchenhist. Seminar München*, IV, 5). È ovvio da ciò concludere che il *De pudicitia* vide la luce durante il pontificato di Callisto, fra il 217 e il 222. Tale conclusione è poi validamente confermata dal contenuto del trattato, il più violento che si conosca di quanti Tertulliano ne scrisse contro i cattolici, in difesa del montanismo (cfr. *De pudic.*, 1 ; 13 ; 16 ; 21).

(1) *De pudic.*, 1 ; 13 ; 21.

(2) *De pudic.*, 1 ; 3 ; 5 sgg.

(3) Cfr. la nota 3 a pag. 328.

(4) *De pudic.*, 1.

listo (1), lui, che precedentemente, nel *De poenitentia*, aveva riconosciuto alla Chiesa il diritto di condonare i peccati (2), e nell'*Ad martyras* aveva con tacito assenso mostrato di tollerare le lettere d'indulgenza rilasciate dai confessori (3).

La contraddizione era manifesta. Come negarla? Tertulliano doveva quindi difendersi, prima d'attaccare. E si difese infatti con abile manovra, ripudiando inesorabilmente la sua vecchia opinione. « Questo nuovo trattato — egli dice — diretto contro gli psichici e contro l'opinione ch'io stesso nutrivo, una volta, in comune con loro, fornirà certamente a quelli una buona ragione per accusarmi di leggerezza. Il ripudiare una società non è mai presunzione di colpa. Come se non fosse più facile l'errare con i molti, dal momento che l'amore della verità sta sempre dalla parte dei pochi! Ma una leggerezza utile non sarà per me più disonorevole di quanto onorevole mi riuscirebbe una leggerezza nociva. Io non arrossisco d'un errore, al quale ho rinunziato; e non arrossisco, perchè mi compiaccio di avervi rinunziato, e perchè mi riconosco migliore e più casto. Nessuno mai si vergogna del proprio perfezionamento morale. La scienza in Cristo ha pur essa i suoi periodi, attraverso i quali è passato anche l'Apostolo. « *Quand'ero bambino,* dice Paolo, *parlavo da bambino, ragionavo da bambino; ma quando son diventato uomo, ho smesse le cose ch'eran da bambino* » (4).

Fatta questa dichiarazione, Tertulliano poteva liberamente passare a discutere la sua tesi montanistica. La castità — egli dice — è il fiore dei costumi, l'ornamento del corpo, la gloria dei due sessi, l'integrità del sangue, la garanzia della specie umana, il fondamento della santità, il modello d'ogni virtù. Tuttavia l'errore degli uomini tenta guastarne la divina bellezza, e perfino il sommo Pontefice ne diminuisce il prestigio con un editto d'indulgenza verso i colpevoli di peccati capitali, come l'adulterio e la fornicazione. Ma con qual diritto egli s'impanca a disporre così incondizionatamente della sua autorità? Esaminiamo le cose un po' da vicino. Vi sono due specie di peccati: remissibili ed irremissibili; e quindi due specie di penitenza, delle quali l'una, cioè quella che si fa per i peccati remissibili, può esser seguita dal perdono, l'altra, cioè quella che si fa per i peccati irremis-

(1) *De pudic.*, 1. Cfr. Hieron., *Epist.* 21, 3.
(2) *De poenit.*, 7 sgg.
(3) *Ad martyr.*, 1.
(4) *De pudic.*, 1.

sibili, non può attendere il perdono che da Dio, avendo solamente Lui il potere di rimettere i peccati mortali.

E, si badi, la penitenza, in quest'ultimo caso, non deve ritenersi inutile, ma come un seme che l'uomo getta in questa vita, per poi raccoglierne il frutto presso il Signore ([1]). I peccati, a cui la Chiesa non può concedere il perdono, sono l'adulterio, la fornicazione, ed altri di simil genere, non diversi dall'idolatria, e compresi sotto il termine generico d'adulterio, il quale è vietato da Dio nella sua legge, subito dopo l'idolatria ([2]).

I cattolici, per sostenere la propria tesi, obiettano che Dio, essendo infinitamente buono, preferisce il pentimento alla morte del peccatore; adducono le parole di Gesù Cristo: « Non giudicate, e non sarete giudicati; perdonate, e vi sarà perdonato » ([3]); citano l'esempio di David che col suo pentimento meritò il perdono dell'adulterio che aveva commesso ([4]); ricordano le parabole evangeliche della pecora smarrita, della dramma perduta, del figliuol prodigo ([5]); ricordano il contegno che serbò Gesù Cristo verso la donna peccatrice e verso la Samaritana ([6]); si fan forti dell'esempio di San Paolo, il quale, dopo aver dato in balìa di Satana, a distruzione della carne, l'incestuoso di Corinto, più tardi, nella seconda lettera scritta ai Corinzi, gli accordò il perdono ([7]); citano il luogo dell'Apocalissi, dove l'Apostolo Giovanni rimprovera all'angelo di Tiatiri la colpa di sopportare nella sua chiesa la presenza di una donna di mal affare, corruttrice dei servi di Dio, e minaccia di punir lei insieme con i complici delle sue fornicazioni, se i colpevoli non s'affretteranno a ravvedersi ([8]); ricordano finalmente il potere dell'assoluzione, che Gesù Cristo ha dato alla sua Chiesa ([9]). A ciascuna di queste obiezioni Tertulliano risponde ampiamente, ma con argomentazioni, a dir vero, non sempre logiche e persuasive, talvolta addirittura false e cavillose. Anzitutto — egli dice — non si può negare che Dio sia buono e misericordioso per sua natura; ma è anche giusto, e sa vendicarsi di quelli che abusano della sua bontà,

([1]) *De pudic.*, 1-3.
([2]) *De pudic.*, 4-5.
([3]) *De pudic.*, 2.
([4]) *De pudic.*, 6.
([5]) *De pudic.*, 7-8.
([6]) *De pudic.*, 11.
([7]) *De pudic.*, 13.
([8]) *De pudic.*, 19.
([9]) *De pudic.*, 21.

tant'è vero che proibisce a Geremia di pregare per i peccati del suo popolo (1).

Quanto alle parole di Gesù Cristo: « Non giudicate, e non sarete giudicati », Egli non ha voluto con ciò vietare a noi ogni sorta di giudizio, ma solo insegnarci in che maniera dobbiamo noi giudicare il nostro prossimo; poichè col giudizio col quale giudichiamo, saremo giudicati, e con la misura con la quale misuriamo, sarà rimisurato a noi.

Infatti neanche l'Apostolo Paolo ritenne che gli fosse proibito di giudicare l'incestuoso di Corinto (2).

Inoltre, agli esempi della misericordia di Dio verso il peccatore, addotti dai cattolici, se ne possono contrapporre infiniti altri, interamente contrari, come quello della severità con cui Dio si vendicò della fornicazione del popolo d'Israele con le donne di Moab, uccidendo ventiquattromila israeliti (3). Quanto alla parabola della pecora smarrita, che il Signore ricerca, e, dopo averla trovata, se la mette sulle spalle e la riporta a casa, vi si allude non al cristiano pentito, ma bensì ai pagani che si convertono alla fede. Lo stesso dicasi della parabola della dramma, in cui dobbiamo ravvisare la figura del pagano trovato dalla grazia nelle tenebre dell'idolatria, piuttosto che quella di un cristiano, il quale è già illuminato dalla luce della fede. Chè, quand'anche nella pecora e nella dramma della parabola dovessimo riconoscere un'allusione simbolica al cristiano peccatore, non per questo saremmo necessariamente portati a concludere che il peccato sia quello di fornicazione o di adulterio, poichè la dramma e la pecora nel racconto evangelico appaiono soltanto smarrite, mentre noi sappiamo che l'adultero e il fornicatore sono assolutamente morti alla grazia, dopo il peccato (4).

Anche nel figliuol prodigo bisogna veder raffigurato, invece del cristiano, il pagano, il quale, dopo aver offuscato con le sue sregolatezze la luce naturale, che aveva ricevuta da Dio, rientra finalmente in sè stesso e ritorna dal Padre, che lo ristabilisce nella sua primiera innocenza, facendogli mettere al dito un anello, simbolo del battesimo, e donandogli infine il suo corpo, vale a dire l'Eucaristia (5).

Nè d'altra parte ha gran valore l'obiezione sollevata dai catto-

(1) *De pudic.*, 2.
(2) *De pudic.*, 2.
(3) *De pudic.*, 6.
(4) *De pudic.*, 7.
(5) *De pudic.*, 8-9.

lici, i quali dicono che la condizione del penitente, a cui si accenna nelle parabole, non conviene affatto ad un pagano convertito, non avendo la Chiesa nessun diritto d'imporre penitenze ai fedeli per peccati commessi nell'ignoranza, prima del battesimo. I cattolici han da sapere che specialmente per i pagani Dio ha concesso la penitenza, la quale riuscirà a loro di maggior vantaggio che agli altri, poichè essi non ne hanno ancora abusato. E ciò del resto confermano le parole dette da Giona a quei di Ninive, e da Giovanni Battista ai soldati ed ai pubblicani, immersi nelle tenebre del paganesimo (1).

Quanto al perdono di Gesù Cristo alle donne peccatrici, si osserva che soltanto Lui possedeva il potere di concederlo, e che, avendolo Egli concesso prima dell'istituzione della disciplina cristiana, la quale comincia appunto dal tempo della sua passione, non si deve credere che la Chiesa abbia da Cristo ricevuto in eredità quel potere (2).

Adducano i cattolici, se ci riescono, una sola testimonianza degli Apostoli, a dimostrazione del fatto che i peccati della carne, commessi dopo il battesimo, possono cancellarsi con la penitenza (3). Essi, certamente, si affretteranno a citare l'episodio di San Paolo, che dà in balìa di Satana l'incestuoso di Corinto, nella prima lettera ai Corinzi (4), e l'assolve nella seconda (5). Ma si dan la zappa sui piedi, perchè, secondo un'ingegnosa congettura di Tertulliano, il peccatore scandaloso, di cui si tratta nella prima lettera ai Corinzi, è una persona ben diversa dal penitente perdonato, di cui si parla nella seconda: qui, è un orgoglioso che ha disconosciuto l'autorità dell'Apostolo; là, un impudico, i cui vizi meritavano la scomunica. Altrimenti, chi non accuserebbe San Paolo di leggerezza, per aver assoluto un uomo, contro il quale un momento prima egli stesso aveva pronunziato una terribile condanna? Tale congettura è anche confermata da molti luoghi tolti dall'opera dell'Apostolo. E se, dopo tutto, i cattolici non volessero accettarla, si potrebbe dire, a giustificazione di San Paolo, ch'egli, perdonando all'incestuoso di Corinto, ha ceduto alle necessità del tempo, come quando circoncise il suo discepolo Timoteo, quantunque avesse in odio il rito della circoncisione. Ad ogni modo

(1) *De pudic.*, 10.
(2) *De pudic.*, 11.
(3) *De pudic.*, 12.
(4) I *Corinth.*, V, 1-5.
(5) II *Corinth.*, II, 5-11; *De pudic.*, 13.

invano si tenta di fare di San Paolo l'apostolo dell'indulgenza. Egli, in molti luoghi dell'opera sua, concordando perfettamente con gli altri testi della Scrittura, dichiara che i peccatori, specialmente i fornicatori, devono, senza misericordia, esser subito allontanati dalla comunione dei fedeli; nè lascia balenare alcuna speranza che quelli possano, presto o tardi, rientrarvi (1).

Quanto poi all'argomento ricavato dall'Apocalissi, si può rispondere che la donna, di cui è fatta quivi menzione, appartiene alla setta dei Nicolaiti; di modo che la veste di peccatrice, sotto cui essa ci vien presentata dall'Apostolo, ha un valore puramente simbolico, in quanto quella donna corrompe i fedeli con i suoi errori. Costei può bene far penitenza dei suoi peccati, ed essere riammessa nel seno della Chiesa, che tutti, eretici e pagani, accoglie e purifica col battesimo della verità, ma non può aspettarsi il perdono da altri che da Dio.

San Giovanni dice, è vero, in una lettera: « Il sangue di Gesù, suo Figliuolo, ci purifica da ogni peccato... Se confessiamo i nostri peccati, Dio è così fedele e giusto che ci perdona i peccati e ci purifica da ogni iniquità » (2); ma egli stesso dice altrove: « Chiunque dimora in Lui non pecca; chiunque pecca, non l'ha veduto, nè ha imparato a conoscerlo » (3).

E non deve credersi che l'Apostolo si contraddica, ora promettendo il perdono ai peccatori, ed ora affermando che chiunque pecca, non è figlio di Dio. Egli parla diversamente, a seconda delle diverse specie di peccati. Ve n'ha infatti di leggieri e di gravi. Alla prima categoria appartengono quelli, nei quali noi incorriamo ogni giorno, qualunque sia l'occupazione della nostra vita: così, per esempio, l'adirarci ingiustamente, il non riconciliarci col nemico prima del tramonto del sole, il percuotere, l'ingiuriare, il mentire, e tanti altri consimili, per cui Gesù Cristo intercede in nostro favore presso suo Padre, e che, se dovessero rimanere senza perdono, priverebbero noi tutti d'ogni speranza di salvezza.

Vi sono invece peccati assai più gravi, e perciò assolutamente esclusi dal beneficio del perdono, come l'omicidio, l'idolatria, la frode, l'adulterio, la fornicazione, e quanti altri, della stessa natura, contaminano la santità del tempio di Dio. La disciplina stabilita dagli Apostoli tende a purificare interamente la Chiesa dalla pianta velenosa di tutti codesti peccati, togliendo a chi li commette qual-

(1) *De pudic.*, 14-18.
(2) I *Ioann.*, I, 7-9.
(3) I *Ioann.*, III, 6.

siasi speranza di riabilitazione. E lo dichiara apertamente San Paolo con le parole [1]: « È impossibile che coloro i quali sono stati una volta illuminati, e poi sono caduti, vengano ricondotti ad un nuovo ravvedimento » [2].

Resta ora di vedere, se è vero che alla Chiesa è data la facoltà di rimettere i peccati.

I cattolici si appoggiano alla testimonianza dell'Evangelo, secondo il quale Gesù Cristo disse a Pietro: « Io ti darò le chiavi del regno dei cieli; e tutto ciò che avrai legato sulla terra, sarà legato nei cieli, e tutto ciò che avrai sciolto sulla terra sarà sciolto nei cieli ». Ed io, sì, ne convengo — dice Tertulliano —; Gesù ha dato effettivamente a Pietro le chiavi del regno di Dio. Ma le ha date a lui *personalmente*, e non con l'intenzione che da Pietro le ereditassero tutti i suoi successori. La Chiesa, è vero, ha il diritto di rimettere i peccati, ma non deve però servirsene. Così ordina il Paracleto, il quale recentemente ha detto per la bocca dei nuovi profeti: « La Chiesa può rimettere i peccati; ma io non li rimetterò, per timore che gli uomini ne commettan degli altri ».

E col nome di Chiesa non bisogna mica intendere la Chiesa dei cattolici, bensì la Chiesa degli uomini spirituali, quella che si riassume nello Spirito di Dio. « Nella questione relativa alla facoltà di rimettere i peccati — esclama Tertulliano — che c'entra la Chiesa, e specialmente la tua Chiesa, o Psichico? Infatti, dopo San Pietro, quella facoltà non potrebbe appartenere che ad uomini spirituali, vale a dire ad un Apostolo o ad un profeta. La Chiesa propriamente detta è lo Spirito in cui risiedono le tre persone d'una sola divinità, il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo. La Chiesa costituita dallo Spirito è quella, a proposito della quale il Signore ha detto che è là dove si trovano tre persone unite insieme. Donde consegue che un qualunque numero di uomini, i quali abbiano in comune una medesima fede, è riconosciuto per Chiesa da Colui che la istituisce e la consacra.

La Chiesa pertanto, ma solo la Chiesa dello Spirito, costituita da uomini spirituali, non già quella fondata sul numero dei vescovi, avrà il diritto di rimettere i peccati. Tale diritto appartiene al Signore, non al servitore; a Dio, non al sacerdote » [3].

Sommamente riprovevole infine è la consuetudine invalsa fra i cattolici di concedere il perdono a peccatori e a scomunicati, i

(1) *Hebr.*, VI, 4 sgg.
(2) *De pudic.*, 19-20.
(3) *De pudic.*, 21.

quali, a suon di contanti, siano riusciti ad ottenere lettere d'indulgenza dai confessori della fede. Codesti confessori devon metter fine al turpe commercio, e non occuparsi che dei propri peccati, pensando che un uomo non deve permettersi di concedere ad un altr'uomo un dono che noi dobbiamo aspettarci esclusivamente da Dio (1).

Nell'autore del *De pudicitia* noi riconosciamo facilmente l'autore del *De monogamia* e del *De ieiunio:* teologo e moralista di grande audacia e di grande eloquenza, il quale vuol costringere l'uomo ad esser migliore, vuol trasformare la Chiesa in un'assemblea di santi, caratterizzata non dalla successione episcopale, ma dai doni straordinari dello Spirito e della profezia. Il *De pudicitia* è l'ultima delle opere di Tertulliano conservateci dalla tradizione. Esso ha una notevole importanza non solo dogmatica, ma anche storica, perchè ci attesta, in mezzo a quali e quante resistenze si facesse strada allora il concetto del primato della Chiesa romana.

Tertulliano visse a lungo nel montanismo. Alla fine però venne a rottura anche con la setta dei nuovi profeti, e fondò una comunità distinta, che dal suo nome fu detta dei *Tertullianisti* (2). Ma la comunità non ebbe fortuna, e condusse una vita stentata ed oscura fino al tempo di Sant'Agostino, in cui i Tertullianisti, riconciliatisi con la Chiesa cattolica, le cedettero la loro basilica di Cartagine (3).

Il periodo montanistico della vita di Tertulliano è certo uno dei fatti più cospicui ed interessanti nella storia della Chiesa e della civiltà occidentale. E dobbiamo quasi unicamente al fecondo scrittore cartaginese la conoscenza delle aspre e vivaci polemiche fra cattolici e montanisti, che, insieme con lo spavento delle persecuzioni, tormentarono la pace della Chiesa, nel tempo degli Imperatori africani.

Errerebbe però chi credesse che il montanismo, quale può ricostruirsi dalle opere di Tertulliano, sia una fedele riproduzione del montanismo asiatico. L'autore del *De praescriptione* era nel pieno dominio delle sue forze intellettuali, nella piena maturità del suo pensiero, quando abbracciò la dottrina dei profeti frigi. Non poteva quindi, nell'adattare alle proprie concezioni il contenuto della profezia montanistica, non imprimervi un incancellabile suggello

(1) *De pudic.*, 22.
(2) August., *De haeres.*, 86.
(3) *Ibid.*

di originalità. E infatti la purificò sapientemente di tutte le sue anormalità, di tutte le sue incoerenze, di tutti i suoi eccessi, non ad altro mirando che a ricollegarla con il passato, affinchè ognuno vedesse che le prescrizioni del Paracleto non erano innovazioni arbitrarie, ma necessarie e logiche deduzioni di teorie contenute in embrione così nelle pratiche della Chiesa come nei libri del Vecchio e del Nuovo Testamento. Però questo perpetuo sforzo di conciliare il nuovo con l'antico, il presente col passato, portava naturalmente a strani compromessi, ad affermazioni pericolose, a congetture audaci, smodate, insostenibili. Ed è penoso il vedere con che travaglio il pensiero del montanista africano si dibatta, senza però mai riuscire a liberarsene, in quell'intricato viluppo di dubbiezze e di contraddizioni teologiche. Poichè Tertulliano — e questo ridonda interamente a sua lode — non ha mai voluto rinnegare la tradizione apostolica. Egli ha rispettato sempre il dogma, in tutti gli elementi che allora costituivano il simbolo di fede; ha sempre guardato con occhio di profonda venerazione i testi della Sacra Scrittura; ha conservato intatta, fino all'ultimo momento, la sua teoria della prescrizione e dell'apostolicità delle Chiese; ha sempre, anche da montanista, combattuto gli eretici con vigorosi trattati, come l'*Adversus Praxeam*, il *De resurrectione carnis*, lo *Scorpiace*, il *De carne Christi* ed innumerevoli altri.

Il suo grande ideale era solo di avvicinarsi quanto più potesse alla rigida disciplina delle comunità primitive, che erano per lui l'unico schietto modello della vita veramente cristiana. E quando s'accorse che i cattolici, specialmente le persone del clero, si disponevano ad ostacolarlo, uscì, sdegnato, dal seno della Chiesa.

Egli, dunque, fu uno scismatico; ma non fu mai un eretico, nel senso proprio della parola.

Secondo una tradizione raccolta e conservataci da San Girolamo, Tertulliano sarebbe vissuto fino alla decrepitezza, e avrebbe composto, dopo quelle che noi possediamo, un gran numero di altre opere, che il tempo ci avrebbe invidiate [1]. Del titolo di molte di esse abbiamo notizia da tre fonti diverse, che sono: Tertulliano stesso, San Girolamo, e l'*Index* del codice Agobardino. Noi ora le riuniremo in tre gruppi, i quali si succederanno nel medesimo ordine in cui abbiamo citato le fonti.

Secondo le testimonianze raccolte dalle opere superstiti di Tertulliano, dobbiamo deplorare la perdita di cinque trattati: *De spe*

[1] Hieron., *De vir. ill.*, 53. Da questo luogo inoltre risulta che alcune delle opere di Tertulliano si consideravano perdute anche al tempo di Girolamo.

fidelium, De paradiso, Adversus Apelleiacos, De censu animae adversus Hermogenem, De fato.

Il *De spe fidelium* trattava particolarmente la stessa materia che poi fu in gran parte riassunta nel terzo libro dell'*Adversus Marcionem*. Come già vedemmo, era elemento essenziale della concezione montanistica la credenza che alla risurrezione, per un periodo di mille anni, dovesse seguire il ritorno di Cristo e l'apparizione di una città costruita da Dio, di una Gerusalemme discesa dal cielo nella pianura frigia situata fra le due città di Pepuzio e di Timione (cfr. Tertull., *Advers. Marcion.*, III, 24; *De spectac.*, 30). Ora Tertulliano dimostrava nel suo trattato che il regno millenaristico non doveva ritenersi come la conclusione dei destini d'Israele, e che le predizioni dei profeti sulla restaurazione della Giudea *(De restitutione Iudaeae)*, interpretate dai Giudei letteralmente, altro non erano che allusioni allegoriche a Cristo ed alla sua Chiesa [1].

Non si conosce con certezza l'anno di composizione del *De spe fidelium*. Il Nöldechen (*Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, pag. 156) colloca il trattato fra il 207 e il 210; il Monceaux invece (*Hist. litt. de l'Afrique chrét.* I, 208), fra il 200 e il 206.

Comunque, è chiaramente attestato da Girolamo che nel *De spe fidelium* Tertulliano professava idee chiliastiche [2]. Nel IX secolo il trattato esisteva ancora, ed era contenuto dal *Codex Agobardinus*, da dove poi venne strappato insieme con altri opuscoli tertullianei, come risulta dall'esame dell'indice che tutt'ora si legge in principio del manoscritto.

Il *De paradiso* era contenuto anch'esso dal *Codex Agobardinus*, e veniva immediatamente dopo il *De spe fidelium*, forse per riguardo all'affinità della materia quivi trattata.

Nel cap. 47 dell'*Apologeticum* Tertulliano parla del Paradiso come di un luogo di divina amenità, destinato a ricevere le anime dei santi e separato dal nostro mondo per mezzo di una zona di fuoco. Tutte le questioni relative a siffatto argomento

(1) Tertull., *Adv. Marcion.*, III, 24: *De restitutione vero Iudaeae, quam et ipsi Iudaei, ita ut describitur, sperant, locorum et regionum nominibus inducti, quomodo allegorica interpretatio in Christum et in Ecclesiam, et habitum et fructum eius spiritaliter competat, et longum est persequi, et in alio opere digestum, quod inscribimus* De spe fidelium, *et in praesenti vel eo otiosum, quia non de terrena, sed de coelesti promissione sit quaestio.*

(2) Hieron., *De vir. ill.*, 18; *Comm. in Ezech. ad* 36, 1 sgg.; cfr. *Comm. in Is.*, 18, praef.

erano trattate di proposito nel *De paradiso*, un opuscoletto, un *libellus*, come lo chiama lo stesso autore (*De anima*, 55), dove, tra l'altro, era detto, ma certo con maggiore ampiezza, quello stesso che nei capitoli 43 e 63 del *De resurrectione carnis*, vale a dire che tutte le anime, ad eccezione di quelle dei martiri, saranno tenute presso gl'inferi, in deposito, quasi sotto sequestro, « fino al giorno del Signore » [1]. Il *De paradiso* fu probabilmente composto nello stesso periodo di tempo, a cui appartiene il *De spe fidelium*. Con certezza non sappiamo altro, se non che esso precede il V libro dell'*Adversus Marcionem* (cfr. V, 12) e il *De anima* (cfr. cap. 55), che vi alludono entrambi.

L'*Adversus Apelleiacos* mirava a combattere i seguaci dello gnostico Apelle. Di costui e della sua dottrina discorremmo altrove con la debita ampiezza [2]. Qui basterà solo ricordare che egli corresse il sistema di Marcione, suo maestro, sostituendo una concezione monistica a quella essenzialmente dualistica dell'eretico di Sinope, ed imponeva ai suoi seguaci l'obbligo di professare la dottrina, che non già Dio, ma un angelo superiore a tutti gli altri e dotato dello Spirito, della volontà e della potenza di Cristo, avesse prima creato il mondo, e se ne fosse poi pentito.

« *Et hoc* — osserva a questo punto Tertulliano — *suo loco tractavimus; nam est nobis ad illos libellus, an qui spiritum et voluntatem et virtutem Christi habuerit ad ea opera, dignum aliquid paenitentia fecerit* » [3].

Non sappiamo in che anno precisamente debba collocarsi la composizione del trattato. Esso ad ogni modo è anteriore al *De carne Christi*. Non sappiamo neppure come Tertulliano lo avesse intitolato. Dalle sue parole non si ricava nessun indizio per la ricostruzione del titolo del *libellus*. Nel citato luogo del *De carne* si fa menzione degli *Apelleiaci;* è molto probabile quindi che il titolo dell'opuscolo perduto, analogamente a quello di parecchi altri dello stesso scrittore composti contro gli eretici, sia stato in origine: *Adversus Apelleiacos*. Non priva di verosimiglianza infine sembra la congettura di Harnack, secondo la quale un'antica interpolazione, dove si parla di Apelle e della sua profetessa Filomena, nel *De haeresibus* (cap. 24) di Agostino, debba

[1] *De anima*, 55 : *habes etiam* DE PARADISO *a nobis libellum, quo constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini.*

[2] Vedi pag. 250.

[3] *De carne Christi*, 8.

considerarsi come un frammento dell'*Adversus Apelleiacos* tertullianeo [1].

Un accenno ad Apelle ed alla sua profetessa leggesi pure nel *De praescriptione haereticorum* (cap. 6 e 30).

Il *De censu animae* fu scritto a confutazione delle opinioni di Ermogene sull'origine dell'anima. Anche di questo eretico dicemmo abbastanza, quando esaminammo il trattato, che Tertulliano scrisse appositamente contro di lui, per combattere la sua dottrina dualistica dell'eternità di Dio e dell'eternità della materia.

Sul fondamento d'un luogo della *Genesi* (II, 7; cfr. Tertull., *De anima*, 3), dove si leggono le parole: *Finxit Deus hominem de limo terrae et afflavit in faciem eius flatum vitae*, era stabilito il principio che l'anima constasse di un soffio di Dio.

Ma Ermogene, come, a proposito del mondo, aveva trovato inammissibile che Dio l'avesse creato dal nulla, così, a proposito dell'anima, non poteva riconoscere l'origine divina di essa, perchè a lui ripugnava il fatto di dover passare da tale presupposto alla conclusione, che il « soffio di Dio » fosse poi incorso nel peccato. Questo è impossibile, ragionava Ermogene; dunque bisogna concludere che l'anima sia formata di una sostanza materiale, invece che del *flatus Dei*. Sopprimeva pertanto dal testo biblico la parola *flatus*, e la sostituiva con *spiritus*, inteso nel senso di *aria*, che è parte della materia.

Ciò è quanto possiam dire del contenuto del *De censu*, grazie ai numerosi luoghi, in cui vi allude il *De anima* [2].

Quanto al *De fato*, possediamo scarsissime notizie. Tertulliano, discorrendo, nel cap. 20 del *De anima*, intorno all'influenza esercitata dalla molteplice varietà delle circostanze esteriori sullo sviluppo interno dell'anima di ciascun uomo, dice a un certo punto: *Enimvero praesunt; secundum nos quidem deus dominus et diabolus aemulus, secundum communem autem opinionem et providentiae fatum et necessitas et fortunae et arbitrii libertas. Nam haec et philosophi distinguunt et nos secundum fidem disserenda* SUO IAM NOVIMUS TITULO. Con queste ultime parole Tertulliano evidentemente si riferisce ad una sua opera più antica; della quale noi oggi ignoreremmo il titolo, se un pagano del VI secolo, l'africano

[1] A. Harnack, *Unbeachtete und neue Quelle zur Kenntnis des Häretikers Apelles*, in *Texte und Unters.*, 20 N. F., 5, 3 (1900), pag. 99 sg.

[2] *De anima*, 1; 3; 11; 21; 22; 24.

Fabio Planciade Fulgenzio, non avesse citato alcune parole di Tertulliano, dichiarando di averle tolte da un libro *De Fato* di quello scrittore: *Tertullianus in libro quem de fato scripsit ita ait etc.* (1).

Da un passo dell'*Apologeticum* (cap. 19) apprendiamo inoltre che Tertulliano s'era proposto di compilare un trattato di cronologia comparata della storia sacra e della storia profana. Non sappiamo se poi abbia messo in esecuzione il suo disegno.

In greco egli scrisse tre opere: una sul battesimo degli eretici *(De baptismo)* (2), l'altra sugli spettacoli *(De spectaculis)* (3), e la terza sul velo delle vergini *(De virginibus velandis)* (4).

Di un altro gruppo di tre opere, anch'esse sventuratamente perdute, *(De ecstasi, De Aaron vestibus, Liber ad amicum philosophum)* abbiamo notizia da Girolamo. Ma più di tutto è da rimpiangere la perdita del *De ecstasi,* in cui era trattata una questione di capitale importanza nelle polemiche fra cattolici e montanisti, quella, cioè, della parte attribuita al Paracleto nell'economia della riforma disciplinare ecclesiastica: questione che condusse Tertulliano allo scisma (5). Il montanista cartaginese era d'opinione che le rivelazioni del Paracleto fossero indispensabili per comprendere il testo della Sacra Scrittura, insufficiente da sè solo ad illuminare la fede. Il Paracleto era necessario, perchè era il messaggero di tutte le verità (6), perchè rinsaldava il simbolo di fede, perfezionava la disciplina, e specialmente completava l'insegnamento di Cristo. Il Signore ha detto per bocca di San Giovanni: « Ho ancora molte cose da dirvi, ma per ora sono al di là della vostra portata. Quando sarà venuto lo Spirito Santo, egli vi guiderà in tutta la verità » (7).

Or ecco il Paracleto è venuto — dice Tertulliano —; egli ci parla di Dio e della sua gloria, conferma la nostra fede in Cristo, e, correggendo San Paolo, come Cristo ha corretto Mosè,

(1) R. Helm, *Fulg. Fabii Planciadis v. c. Opera,* Lipsiae, 1898, pag. 116; vedi anche: Tertulliani *Opera,* ed. Oehler, 2, 745.

(2) Tertull., *De baptism.,* 15.

(3) Tertull., *De corona,* 6.

(4) Tertull., *De virgin. vel.,* 1.

(5) Tertull., *Adv. Prax.,* 1: *Nos quidem postea agnitio Paracleti atque defensio disiunxit a Psychicis.* Cfr. *De monog.,* 2; *De ieiun.,* 1.

(6) Tertull., *De fuga,* 1; 14; *Adv. Prax.,* 2; 30.

(7) *Ioann.,* XVI, 12-13.

imprime alle pratiche d'ascetismo un carattere di più rigida severità, per dar principio ad una disciplina di sobrietà e di continenza (1).

Tertulliano era così convinto della sovrana autorità del Paracleto, da ricorrervi sempre e dovunque, da citarne perfino testualmente gli oracoli (2). E i cattolici a ridersela. — È un illuso! — dicevano. — Crede che sia il soffio dello spirito, e invece è il diavolo che si burla di lui. Il Paracleto è un demonio, e il gran profeta è un Anticristo! (3) — Oh la sanguinosa calunnia! Bisognava ad ogni costo cancellarla, e dimostrare ai maldicenti l'autenticità delle rivelazioni del Paracleto. Di qui il *De ecstasi.*

Nessuna delle fonti, che possediamo per questo trattato, conserva un benchè minimo accenno al contenuto di esso. Tuttavia da alcuni capitoli del *De anima* (4) siamo almeno in grado di formarci un concetto abbastanza chiaro della dottrina tertullianea relativa all'*estasi.*

Di solito l'estasi è un fenomeno psichico che si produce durante il sonno. L'anima allora smarrisce la nozione delle circostanze ambienti; le sue facoltà sensibili rimangono sospese, e in questo stato di generale intorpidimento viene assalita da rappresentazioni, su cui essa non può esercitare nessun dominio. Però conserva sempre il ricordo di ciò che ha creduto di vedere e di sentire. Qualche volta Dio concede che questa particolare forma d'attività psichica assuma un carattere religioso. In tal caso la ragione umana, sia nel sonno, e sia anche fuori del sonno, entra in rapporto diretto con Dio, passando necessariamente attraverso una modificazione, che Tertulliano designa appunto coi nomi di *ecstasis* e di *amentia.*

L'estasi dunque è un elemento indispensabile delle visioni e delle profezie.

Questa, in sostanza, la dottrina, che nel *De ecstasi* doveva essere svolta con finezza di osservazioni psicologiche e fisiologiche, e con abbondanza di argomenti tolti, come per la composizione del *De anima,* dalla scienza naturale e dai libri della divina Scrittura.

Il trattato, composto contro la Chiesa *(adversus ecclesiam)* e

(1) Tertull., *De monog.*, 2; 4; 14; *De ieiun.*, 13.

(2) Tertull., *De fuga*, 1; 9; 11; 14; *Adv. Prax.*, 1-2; 8-9; 13; 25; 30; *De monog.*, 2-4; 14; *De ieiun.*, 1; 10-13; *De pudic.*, 1; 21; ecc.

(3) *De ieiun.*, 1; 11.

(4) Tertull., *De anim.*, 43 sgg. Cfr. P. De Labriolle, *La crise montan.*, pag. 365 sg.

e in favore di Montano *(pro Montano)*, comprendeva sette libri (1). Nei primi sei prendeva di mira i cattolici, specialmente Melitone di Sardi (2), Milziade (3), e il papa Sotero (4), confutandone le obiezioni sollevate contro le nuove profezie. Nel settimo combatteva Apollonio, uno scrittore dell'Asia Minore, ed autore di un'opera contro il Montanismo (5).

Nelle citazioni geronimiane il titolo è presentato ora nella forma latina *(De ecstasi)*, ora nella forma greca (Περὶ ἐκστάσεως). Tale incertezza ha dato luogo alla congettura, che Tertulliano abbia composto in greco il suo voluminoso trattato. E ciò è molto probabile, se si pensa ch'egli doveva sostenere la sua lotta con Melitone, Apollonio ed altri uomini di parlata greca.

Il *De ecstasi* appartiene indubbiamente al periodo di tempo in cui Tertulliano si separò dalla Chiesa, per darsi in braccio al montanismo. Forse fu pubblicato nel 213, a giustificazione dell'uscita dell'autore dal seno della comunità cattolica (6).

Al *De Aaron vestibus* allude San Girolamo in una lettera a Fabiola (*Ep.* 64, 22) con le parole: *Fertur in indice Septimii Tertulliani liber de* AARON VESTIBUS, *qui interim usque ad hunc diem a me non est repertus*. Noi purtroppo non possediamo più questo antico *index*, di cui parla San Girolamo, e che doveva riassumere tutta la vasta produzione tertullianea.

Sembra certo però che il trattato consistesse in una disserta-

(1) Hieron., *De vir. ill.*, 24 : *Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano; ibid.*, 40 : *Tertullianus sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripsit de* ἐκστάσει, *septimum proprie adversum Apollonium elaboravit, in quo omnia, quae ille arguit, conatur defendere.*

(2) Hieron., *De vir ill.*, 24 : *Huius* (scil. *Melitonis, Sardensis episcopi*) *elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, cavillatur dicens eum a plerisque nostrorum prophetam putari.*

(3) Eus., *Hist. eccl.*, V, 17, 1. Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, pag. 255.

(4) Praedestin., *Haeres.*, 26 : *Scripsit contra eos* (scil. Montanum eiusque sectatores) *librum sanctus Soter papa Urbis et Apollonius Ephesiorum antistes. Contra quos scripsit Tertullianus presbyter Carthaginiensis. Qui cum omnia bene... scripserit, in hoc solum se reprehensibilem fecit, quod Montanum defendit, agens contra Soterem supra dictum.* Id., 86 : *Tertullianum autem catholica hinc reprehendit auctoritas quod... defendit Montanum et Priscam et Maximillam contra fidem catholicam et contra Apollonium episcopum Orientis et contra Soterem papam urbis Romae, ut supra diximus.*

(5) Eus., *Hist. eccl.*, V, 18, 1-14; Hieron., *De vir. ill.*, 40 e 53.

(6) Cfr. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, II², pag. 430.

zione sull'abito del sommo sacerdote dell'Antico Testamento (1), e sul suo valore allegorico. E forse ha ragione il Noeldechen (*Texte und Untersuchungen*, 5, pag. 157, nota 1) di supporre che le parole dell'*Adversus Marcionem* (IV, 13): *Duodecim gemmas in tunica sacerdotali Aaronis*, abbiano qualche relazione di parentela con la materia del *De Aaron vestibus*.

In una lettera alla vergine Eustochio (*Ep.* 22, 22) San Girolamo, discorrendo degli inconvenienti del matrimonio *(de angustiis nuptiarum)*, consiglia la sua illustre penitente a leggere alcuni opuscoli di Tertulliano. « *In principio libelli* — egli dice — *praefatus sum me de angustiis nuptiarum aut nihil omnino aut pauca dicturum. Et nunc eadem admoneo, ut si tibi placet scire quot molestiis virgo libera, quot uxor astricta sit, legas Tertullianum ad amicum philosophum et de virginitate alios libellos* ». Per *libelli de virginitate* sono evidentemente da intendere gli opuscoli sul secondo matrimonio: *Ad uxorem, De exhortatione castitatis, De monogamia*, e forse anche *De virginibus velandis*. Del *Libellus ad amicum philosophum* lo stesso Girolamo ci dà più particolari notizie in un luogo dell'*Adversus Iovinianum* (I, 13) con le parole: *Non est huius loci nuptiarum angustias describere et quasi in communibus locis rhetorico exultare sermone.... Certe et Tertullianus, cum esset adhuc adolescens, lusit in hac materia.* Il *libellus ad amicum philosophum* era dunque uno scherzo retorico (2), composto negli anni della giovinezza, probabilmente prima della conversione al Cristianesimo. E la notizia non è priva di grande interesse per noi, in quanto ci fa sapere come presto abbia germogliato nello spirito dello scrittore cartaginese quell'idea di astinenza e di purità che doveva più tardi assumere proporzioni così stranamente paradossali (3).

(1) Cfr. P. Schegg, *Bibl. Archäol.*, Freib., 1887, pag. 542.

(2) Il Vallarsi (S. Hier., *Opp.*^{2}, 2, 259), ma con poco solido fondamento, crede che il *lusit* del testo geronimiano intenda alludere a un componimento poetico.

(3) Si vorrebbero attribuire a Tertulliano, oltre quelli già detti, anche due opuscoli : *De circumcisione* e *De mundis atque immundis animalibus*. Ma la loro esistenza non è pienamente accertata. Girolamo, in una lettera al papa Damaso (*Ep.*, 36, 1), a proposito di quelle due *quaestiunculae*, dice : *Quod ab eloquentissimis viris, Tertulliano nostro scilicet et Novatiano, Latino sermone sint editae.* Può darsi che, come Novaziano compose il *De circumcisione* e il *De cibis Iudaicis* (Hieron., *De vir. ill.*, 70), così pure Tertulliano abbia scritto speciali trattati su questi argomenti. Tuttavia non è esclusa l'ipotesi che Girolamo abbia

Finalmente l'*index* del codice Agobardino ci ha conservato il ricordo di altri tre opuscoli tertullianei *(De carne et anima, De animae submissione, De superstitione saeculi)*, dei quali purtroppo non conosciamo nulla, fuorchè i titoli.

Concludendo, Tertulliano primeggia fra i più insigni rappresentanti, pagani e cristiani, della letteratura latina dell'età imperiale. In lui è una felice contemperanza dell'ardore punico e del senso pratico dei Romani. Uomo di grande talento, di pronto ingegno e di larghe cognizioni in ogni campo del sapere, tutto il fuoco, che gli ardeva nell'anima, riversò in una eloquenza fervida, in uno stile tutto nervi, sprezzante, concitato, denso, rotto, come il respiro affannoso del leone che pregusta la gioia della preda. Spesso contorto, oscuro, paradossale, barocco, ma sempre vivo, colorito, palpitante, moderno, ha dato all'opera propria una fisonomia di bellezza che seduce e conquista. Egli attinge dovunque, in Apuleio, in Varrone, in Plinio, in Giustino, in Ireneo, in Clemente d'Alessandria, in Taziano, e in moltissimi altri, tutto ciò che può giovare alla dimostrazione d'una tesi, o allo splendore della forma. La sua lingua è un misto di latino retorico, di volgare e di greco. Termini tecnici, neologismi, barbarismi, frasi e vocaboli dell'uso comune, tutto egli accetta, e, quando le parole gli mancano, ne conia liberamente delle nuove. Tutto è nuovo e sorprendente così nella lingua come nello stile di Tertulliano: lingua straordinariamente ricca, ma ibrida, e talvolta triviale; stile vigoroso, appassionato, originalissimo, ma scorretto, scapigliato, bizzarro, noncurante delle regole più comuni della grammatica, e perciò pieno di ombre, d'incertezze, di difficoltà. Quando si legge una di quelle pagine, si ha l'impressione di essere in treno, e di viaggiare in una regione montuosa: nella rapida corsa, con cui si passa da un traforo in un altro, l'ombra e la luce si succedono ininterrottamente, come gli aneliti d'un lume che s'accende e che si spegne.

Non bisogna però credere che tutto sia veramente *nuovo* nello stile di Tertulliano; poichè tale novità, in gran parte, non è altro che il risultato di una combinazione originale di vecchi elementi. Tertulliano infatti si ricollega strettamente con la tradizione letteraria del tempo suo. Non c'è pagina, si può dire, che non tradisca l'educazione retorica: sfoggio di erudizione, allusioni dotte,

inteso alludere a singoli brani di altri opuscoli tertullianei, che trattassero, come l'*Adv. Iudaeos*, 3, della circoncisione, e, come l'*Adv. Marcionem*, 2, 18, dell'uso dei cibi secondo le prescrizioni del Vecchio Testamento.

luoghi comuni, amplificazioni, personificazioni, apostrofi, anafore, allitterazioni, disposizioni simmetriche dei membri del periodo, metafore, antitesi. Tertulliano, insomma, conosce tutti i procedimenti della prosa artistica, che Cicerone aveva appresi dai Greci e applicati al genio della lingua latina, tutti gli artificî della scuola, dalla quale era uscito insieme con Apuleio, suo grande contemporaneo (1).

È stato detto che Tertulliano è da considerare come il vero creatore del latino della Chiesa (2). Ed è giusto. Egli ha saputo con rara destrezza vincere le gravissime difficoltà che gli si opponevano, per tradurre idee interamente nuove, come quelle della redenzione e della grazia, in una lingua che non aveva parole atte ad esprimerle. E la sua destrezza consiste appunto o nell'adoperare vecchi vocaboli, dando ad essi un significato diverso dal comune o addirittura nell'inventarne di nuovi. Per esempio, la parola *humilitas*, che, nel linguaggio dei pagani, esprimeva un'idea di bassezza e di abbiezione, servì ottimamente a designare una virtù morale; il *sacramentum*, che era il giuramento di obbedienza e di fedeltà prestato dai soldati all'imperatore, passò ad indicare gli atti misteriosi con i quali il cristiano si dedica al servizio di Dio; e la *statio*, che, nel linguaggio militare di Roma, era la condizione del soldato, vigile e in armi, a guardia di un luogo, significò il periodo di tempo, durante il quale il cristiano porta indosso, per così dire, le armi spirituali del digiuno e della preghiera.

Incontestabile è pure il merito di Tertulliano, come creatore della terminologia latina, per l'esposizione del dogma della Trinità: appaiono in lui per la prima volta segnate indelebilmente col conio della dottrina rivelata, le parole *unitas*, *trinitas*, *substantia*, *persona*, *proprietas*, *processio divina*, ecc.

La scienza poi del presbitero cartaginese può veramente dirsi sconfinata, se la si pone in confronto con quella anche dei più dotti pagani del tempo suo. Egli scriveva indifferentemente in greco e in latino; e noi vedemmo di sopra come parecchi trattati siano stati composti in ambedue quelle lingue. Quasi tutti i grandi sistemi della filosofia greco-romana, specialmente quello

(1) Cfr. Kellner, *Ueber die sprachl. Eigentumlichkeiten Tert.*, in *Theol. Quart.*, 58 (1876), pag. 229; C. Weyman, *St. zu Apuleius u. seinen Nachahmern*, in *Sitz. Ber. d. Bayer. Ak.*, 1893, II, pagg. 340-343 e 352; Van der Uliet, *Studia eccles.*, Leyde, 1891, I, pag. 9 sg.; E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, pagg. 614-615.

(2) Harnack, *Gesch. der altchristl. Liter.*, I, pag. 667; cfr. Norden, *op. cit.*, pag. 607.

degli stoici, erano a lui familiarissimi; e così la letteratura, la storia, le scienze naturali, che non mancavano mai di fornirgli una quantità inesauribile di esempi, ad alimento e sostegno delle varie argomentazioni. Vaste altresì le sue conoscenze nel campo della letteratura giuridica. Nè le opere di contenuto cristiano erano a lui meno note delle pagane. Si pensi infatti al gran numero di testi biblici, ch'egli va sempre ora citando, ora spiegando, ora parafrasando. *L'instrumentum fidei* era custodito quasi intero nella sua tenace memoria; e questa, ad ogni occasione, gliene suggeriva i passi con invidiabile opportunità e fedeltà [1]. Anche della produzione cristiana, ortodossa ed eretica, antica e contemporanea, egli possedeva una conoscenza diretta, profonda, sicura. Lesse il Pastore d'Erma; le opere di Melitone di Sardi; gli scritti degli apologisti greci, specialmente quelli di Giustino e di Taziano, da cui ricavò non pochi elementi sulla teoria del Logos e sulla Cristologia; gli *Acta Pauli* (cfr. *De baptismo*, 17); forse gli *Acta Pilati* (cfr. *Apolog.*, 21); gli *Acta Perpetuae et Felicitatis*.

Fra gli opuscoli d'ispirazione montanistica, notammo a suo luogo come Tertulliano avesse fra mano una raccolta degli oracoli dei profeti frigi. Inoltre, una speciale competenza egli vantava nel dominio della letteratura gnostica ed antignostica. Il *Canone* e le *Antitesi* di Marcione, le *Rivelazioni* d'Apelle, l'opera di Ermogene sull'eternità della materia, le polemiche ortodosse di Ireneo e di Teofilo d'Antiochia: tutto egli conosceva, tutto esplorava, da tutto traeva occasione e materia per la difesa del Cristianesimo.

E l'opera sua è una fonte di primaria importanza non solo per le vicende della Chiesa e delle lotte religiose in Africa, ma anche per la vita e le condizioni politiche dell'Impero nel II secolo: dunque un documento storico, un tesoro preziosissimo d'informazioni archeologiche, un quadro quasi completo della società pagana e cristiana, al tempo dei Severi.

Non c'è quindi da stupirsi che il nome di Tertulliano abbia risonato lungamente nei secoli, e le sue opere siano state lette, ammirate ed imitate, in Italia, in Gallia, in Ispagna, da Novazia

[1] Tertulliano conosceva il Vecchio Testamento nella forma del canone alessandrino. Quanto al Nuovo Testamento, dei 27 scritti, di cui esso risulta composto, Tertulliano tralascia, nelle sue citazioni, solamente la seconda epistola di Pietro, la seconda e la terza di Giovanni, e l'epistola di Giacomo. Attribuisce a Barnaba l'epistola agli Ebrei. Qualche volta, ma assai di rado, incorre in errore; così in *De fuga*, II, confonde gli eretici di I *Tim.*, 1, 20 con quelli di II *Tim.*, 1, 15.

no [1], da Girolamo [2], da Agostino [3], da Prudenzio [4], da Isidoro di Siviglia [5], e da altri innumerevoli. Notevole il giudizio di Vincenzo di Lerino: « Tertulliano è per i Latini ciò che Origene per i Greci; egli occupa il primo posto fra i nostri scrittori. Chi di lui più dotto? chi più esercitato nelle cose divine ed umane? Tutta la filosofia, tutte le scuole filosofiche, i loro fondatori, i loro seguaci, le dottrine da questi propugnate, la storia e la scienza, nella loro molteplice varietà: tutto abbracciò con la meravigliosa ampiezza della sua intelligenza... Quante parole, tante idee; quante frasi, tante vittorie! » [6]

« Tertulliano — dice il Monceaux — fu per la maggior parte degli scrittori cristiani d'Africa ciò ch'egli stesso era per S. Cipriano: il maestro per antonomasia [7]. Già presso di lui troviamo tutte le idee e gli argomenti fondamentali, tutti gli artificî stilistici, da cui trarrà vita ed alimento la letteratura locale; egli è per i Cristiani ciò che Apuleio per i pagani dell'Africa. Certo dopo di lui restava da condurre a compimento l'opera di organizzazione della Chiesa, restava da precisare il dogma, da riconciliare il Cristianesimo con la civiltà greco-romana: a questo penseranno Cipriano, Lattanzio ed Agostino. Ma, nella storia delle origini della letteratura e del pensiero cristiano, Tertulliano ha un solo rivale in Africa, e forse in tutto l'Occidente: il grande vescovo d'Ippona » [8].

Molte opere sono state falsamente attribuite a Tertulliano. Giuseppe Maria Suarez pubblicò nel 1630, da un codice della Biblioteca Vaticana del sec. X, un frammento di un'apologia del Cristianesimo, intitolata *De execrandis gentium diis*. E, sebbene a lui non sfuggisse la grande diversità dello stile del frammento dallo stile di Tertulliano, pure non dubitò di considerare il trattatello come un frutto dell'ingegno del presbitero cartaginese.

(1) Cfr. Hieron., *De vir. ill.*, 70.

(2) Hieron., *Epist.* 22, 22; 58, 10; 64, 23; 70, 5; *De vir. ill.*, 24; 40; 53; 70; ecc.

(3) August., *Ep.* 190, 4 (14); *De anim.*, II, 5 (9); *De civ. Dei*, VII, 1; *De genes. ad litter.*, X, 25-26 (41 sgg.); *De haeres.*, 86; ecc.

(4) Cfr. Puech, *Prudence*, Paris, 1888, pag. 174 sg.; 245 sg.

(5) Cfr. Klussmann, *Excerpta Tertull. in Isidori Hisp. Etymologiis*, Hamburg, 1892.

(6) Vincentii Lirinensis, *Commonitorium*, c. 18.

(7) Cfr. Hieron., *De vir. ill.*, 53: *Da magistrum, Tertullianum videlicet significans.*

(8) Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 461.

Sullo scopo apologetico del frammento non cade alcun dubbio. L'anonimo autore, mosso dall'intenzione di dimostrare, quale meschino concetto avessero i pagani della divinità, s'intrattiene a discorrere della nascita di Giove, della sua educazione in Creta, delle sue lotte con il padre Saturno, e di tante altre sue scelleratezze, così gravi che, se alcuno ardisse oggigiorno di commetterle, invano spererebbe di sottrarsi alle severe sanzioni della legge.

La critica non è ancora riuscita a determinare con esattezza nè il nome dell'autore, che non è certamente Tertulliano, nè la data di composizione del *De execrandis* (1).

Alcuni manoscritti inoltre recano, come appendice, in fine al *De praescriptione haereticorum* un *Libellus adversus omnes haereses*, il quale tratta degli eretici, da Dositeo a Prassea, e di ciascuno espone brevemente la dottrina. La fonte è il *Syntagma* d'Ippolito.

L'operetta che andava erroneamente sotto il nome di Tertulliano, fu composta nel III secolo, e forse non senza buon fondamento di verità è stata attribuita dalla critica a Vittorino di Pettau.

Non sono neppure opere tertullianee il *De Trinitate* e il *De cibis Iudaicis*, già definitivamente rivendicate al nome di Novaziano, e i cinque poemetti, *Adversus Marcionem*, *De Genesi*, *De Sodoma*, *De Iona* e *De iudicio Domini*, appartenenti, secondo ogni probabilità, al IV secolo.

Lo studio della *Passio Ss. Perpetuae et Felicitatis* è inseparabile — e più tardi se ne intenderà facilmente la ragione — da quello delle opere di Tertulliano.

Le none di marzo (7 marzo) (2) del 203 (3), nella provincia

(1) A. Harnack (*Gesch. d. altchristl. Liter.*, 2, 2, pag. 288, nota) sospetta che l'opuscolo appartenga al IV secolo.

(2) *Depositio martyrum*, ed. Th. Mommsen, in *Mon. Germ. hist., Auct. antiquiss.*, t. IX, pag. 71; *Martyrol. hieronym.*, ed. De Rossi e Duchesne, pag. 29; Prosper Tiro, *Epitoma Chronicon*, ad ann. 204 (*Mon. Germ. hist., Auct. antiquiss.*, t. IX, pag. 434); *Fasti Vindobonenses*, ad ann. 203 (*ibid.*, pag. 287). Cfr. *Acta sanctorum*, marzo, t. I, pag. 633.

(3) L'anno del martirio si ricava facilmente dall'esame di un complesso di avvenimenti storici. Nel *De anima* (c. 55), composto fra il 208 e il 211, Tertulliano parla delle visioni di Perpetua; e nell'*Ad Scapulam* (c. 3), scritto nel 212, ricorda, come avvenute in un tempo molto lontano, le sommosse scoppiate in Africa durante il governo del procuratore Ilariano, quello stesso che, secondo la testimonianza della *Passio* (c. 6), pronunziò la sentenza di condanna contro *Perpetua* ed i suoi compagni. Inoltre dal citato luogo della *Passio* risulta che, al

d'Africa, probabilmente a Cartagine, Santa Perpetua ed i suoi compagni subirono il martirio, in virtù dell'editto di Settimio Severo contro la propaganda cristiana [1].

La narrazione del martirio ci è pervenuta in parecchie redazioni: in un testo latino, che Holste scoprì e pubblicò per la prima volta da un manoscritto di Montecassino, e che noi indicheremo semplicemente col nome di *Passio;* in un testo greco, molto simile al precedente, scoperto nel 1890 da Harris in un manoscritto del convento del Santo Sepolcro a Gerusalemme; e in un testo latino più breve, probabilmente del IV secolo, edito per la prima volta da Aubé nel 1881, e non privo di certa importanza, essendo il solo che contenga una relazione completa dell'interrogatorio, il quale invece si trova appena accennato nel cap. 6 della *Passio.*

Si è molto disputato per sapere quale dei tre documenti dovesse giudicarsi originale. Per la maggior parte dei critici la questione sembra ormai definitivamente risolta in favore della *Passio* latina. Questa *Passio* non a torto è stata sempre considerata come uno dei più belli e più puri monumenti dell'antichità cristiana. Perchè noi possiamo formarcene un'idea esatta, dobbiamo anzitutto studiarla negli elementi, che entrano a far parte della sua struttura.

Il cap. 1 è un prologo del redattore, il quale ha riunito le

momento del processo, regnavano due imperatori associati, Severo e Caracalla. Ora, poichè Caracalla divenne Augusto nel 198 (Cagnat, *Cours d'épigr. latine,* 1898, pag. 197; Wirth, *Quaestiones Severianae,* 1888, pagg. 31-32), e non si ha notizia di persecuzioni fra il 197 e il 202, il martirio di Santa Perpetua deve collocarsi nel 202 o in uno degli anni immediatamente successivi. Il Monceaux, a cui debbo questi particolari (*Hist. litt. de l'Afr. chrét.,* I, pag. 71 sg.), fissa la data del martirio nel 203, e adduce, a conferma della propria opinione, argomenti dotti e persuasivi. I martiri — egli osserva — furono esposti alle fiere, nell'anfiteatro, in occasione dei giuochi celebrati per l'anniversario del conferimento a Geta del titolo di Cesare (*Passio Perp.,* 7). Questo titolo fu conferito a Geta nel 198 (Cagnat, *Op. cit.,* pag. 198; Wirth, *Op. cit.,* pagg. 31-32). Dunque, poichè di solito le feste di tal genere si celebravano ogni cinque anni, il primo anniversario non può farsi cadere in altro anno che nel 203; tanto più poi se si pensa che i martiri furono tenuti a languire per molto tempo nel carcere, e che, essendo stato l'editto di Severo promulgato nel principio del 202, non è ragionevole ammettere che i Cristiani siano stati esposti alle fiere nei primi giorni del mese di marzo di quello stesso anno.

[1] Cfr. Spartian., *Sever.,* 17; Eus., *Hist. eccl.,* VI, 2. Che i martiri, di cui parliamo, siano stati vittime del decreto di Settimio Severo contro la propaganda religiosa, risulta specialmente dal fatto che Perpetua ed i suoi compagni, da catecumeni, furono lasciati in libertà provvisoria, e solo rinchiusi in carcere, dopo che ricevettero il battesimo (*Passio,* 3). Sull'editto del 202, vedi Allard, *Hist. des perséc. pendant la première moitié du* III *siècle,* Paris, 1905, pag. 57.

varie parti del racconto. Nel cap. 2 lo stesso redattore, dopo aver dato una brevissima notizia dell'arresto dei martiri, cede la parola a Perpetua, che ha scritto di suo pugno e secondo il suo sentimento tutta la storia delle proprie sofferenze: *haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narravit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit.*

Dal cap. 3 al cap. 10 Perpetua descrive il suo soggiorno in carcere, le sue impressioni, i suoi tormenti, le sue gioie, le penose discussioni con suo padre, le sue visioni, e termina col dire ch'ella, giunta alla vigilia del combattimento, lascia ad altri il compito di stendere, qualora ne abbia voglia, il racconto di ciò che avverrà nell'arena dell'anfiteatro: *hoc usque in pridie muneris egi; ipsius autem muneris actum, si quis voluerit, scribat.*

Al cap. 11 riappare il redattore, ma solo brevemente, per avvertire che di là comincia la serie delle visioni avute da Saturo nel carcere, e da lui stesso lasciate scritte: *Sed et Saturus benedictus hanc visionem suam edidit, quam ipse conscripsit.*

L'ultima parte, dal cap. 14 alla fine, è tutta opera del redattore, il quale, eseguendo il voto, anzi il *fideicommissum* di Perpetua (1), tratteggia con mirabile vivacità il quadro della lotta eroica, che i martiri sostennero nell'anfiteatro, in nome della fede.

Nella composizione della *Passio*, dunque, bisogna distinguere due elementi fondamentali: quello dei martiri, e quello del compilatore. Perpetua e Saturo abbozzarono in carcere il racconto delle loro sofferenze e delle loro visioni; gli appunti, venuti in possesso di un testimone oculare, furono da lui riuniti in un sol corpo, compiuti con la relazione del supplizio, e incorniciati da sobrie considerazioni di contenuto morale e religioso.

Chi sia stato il compilatore, non può dirsi con sicurezza. La perfetta somiglianza del suo stile con quello di Tertulliano indurrebbe — e molti già indusse, come il Robinson, il D'Alès, il De Labriolle — ad attribuire senz'altro al presbitero cartaginese la redazione della *Passio*, se ai voli troppo arditi della critica non fosse di grave ostacolo l'assoluto silenzio dell'antichità su tale argomento. Nella questione, secondo il Monceaux, Tertulliano non dovrebbe entrare che solamente come testimonio, in quanto una volta egli ricorda le visioni di Perpetua (*De anima*, c. 55). « E la sua testimonianza è considerevole: due secoli prima

(1) *Passio Perp.*, 16.

di Sant'Agostino [1], mezzo secolo prima del biografo di S. Cipriano [2], egli attesta per noi l'autenticità e l'antichità della *Passio*, la quale viene così ad essere quasi contemporanea del martirio » [3].

Una sola cosa sembra certa, che il compilatore apparteneva alla scuola di Tertulliano, ed era, come appare manifesto da molti luoghi [4], un seguace del montanismo.

Assolutamente infondata invece è l'opinione di coloro che, traendo argomento dalle visioni contenute nella *Passio*, credono che Perpetua e Saturo professassero credenze montanistiche.

I nostri martiri, arrestati probabilmente a Thuburbo Minus (oggi Tebourba) [5], città lontana poche miglia da Cartagine [6], erano cinque, tutti catecumeni: due schiavi, Revocato e Felicita; due giovani, forse di condizione libera, ma umile, Saturnino e Secundulo [7]; e Vibia Perpetua, giovane sposa di circa ventidue anni, istruita e appartenente a buona famiglia [8]. Costoro da principio non furono messi in carcere, ma guardati a vista [9],

([1]) August., *De orig. anim.*, I, 10; II, 10-12; III, 9; IV, 18; *Enarr. in Psalm.*, XLVII, 13; *Sermon.*, 280-282.

([2]) Pontius, *Vita Cypr.*, 1.

([3]) Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 84.

([4]) Vedi, per esempio, cap. I : *Itaque et nos, qui sicut prophetias, ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus, ceterasque virtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamus, cui et missus est idem omnia donativa administrans in omnibus, prout unicuique distribuit Dominus, necessario et digerimus, et ad gloriam Dei lectione celebramus* etc.; cap. 21 : *O fortissimi ac beatissimi martyres! o vere vocati et electi in gloriam Domini nostri Jesu Christi! quam qui magnificat et honorificat et adorat, utique et haec non minus veteribus exempla in aedificationem Ecclesiae legere debet, ut novae quoque virtutes unum et eundem semper Spiritum Sanctum usque adhuc operari testificentur* etc. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 80 sg.

([5]) La *Passio* latina non dà nessuna indicazione di luogo. Ma il testo greco dice espressamente ἐν πόλει θουβουρβιτάνων τῇ μικροτέρᾳ (Μαρτύριον Περπετούας, 2, ed. Harris and Gifford, pag. 41); e il testo latino più breve : *Apud Africam, in civitate Tuburbitanorum* (Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain*, pagg. 521 e 525). Nell'Africa proconsolare vi erano due città dello stesso nome : *Thuburbo minus* e *Thuburbo maius*.

([6]) La *Tabula Peutingeriana* conta 36 miglia, ossia 53 chilometri, da *Thuburbo minus* a Cartagine; l'*Itinerarium Antonini* invece ne conta 46, corrispondenti a 68 chilometri. Ma il computo giusto è quello dato dalla *Tabula* (vedi Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 73, nota 3).

([7]) *Passio Perp.*, 2.

([8]) *Passio Perp.*, 2. Cfr. CIL., VIII, 870 : BONIS NATALIBUS NATA, MATRONALITER NUPTA. Perpetua, quando venne arrestata, aveva il padre e la madre, due fratelli, di cui uno catecumeno, e un bambino ancora lattante (*Passio*, 2).

([9]) Questa forma di prigionia, com'è noto, chiamavasi *custodia libera* o *privata* (cfr. Tertull., *De ieiunio*, 12).

probabilmente nelle loro proprie case, oppure, come altri vorrebbe, in quelle dei magistrati municipali di Thuburbo (1). Ed avevano libera facoltà di comunicare con i loro parenti ed amici. Fu allora che avvenne tra Perpetua e suo padre, pagano, quella drammatica scena, di cui la martire stessa ci ha lasciato una vivacissima descrizione. « Poichè noi eravamo ancora — ella racconta — con i nostri persecutori, e mio padre, per il bene che mi voleva, continuava con i suoi discorsi a distogliermi dal mio proposito: — Padre — io gli dissi — ecco, vedi, per esempio, quel vaso che sta lì per terra? — Sì, rispose, lo vedo. — Ed io a lui: — Gli si può forse dare un altro nome da quello che ha? — No, rispose. — Ebbene — soggiunsi io — lo stesso è di me. Io non posso dire di essere una cosa diversa da quella che sono, cioè una cristiana. A tali parole, mio padre, irritato, mi si slanciò addosso, per cavarmi gli occhi; ma poi si contentò solo di maltrattarmi, e se ne andò vinto con le invenzioni del diavolo. Per alcuni giorni non lo rividi più, ed io ne ringraziai il Signore; la sua assenza mi diede agio di ristorarmi con un po' di riposo » (2).

Presto però i martiri aggravarono la loro condizione, facendosi battezzare. Il battesimo li faceva cadere sotto la sanzione della pena di morte comminata dal rescritto di Severo, e le autorità del luogo avevano l'obbligo preciso di far comparire i colpevoli davanti al tribunale del proconsole, che risiedeva a Cartagine.

Intanto un certo Saturo, il quale era stato il principale autore della conversione di Perpetua e dei suoi compagni, e che, al tempo del loro arresto, trovavasi lontano da Thuburbo, era andato a presentarsi spontaneamente all'autorità, non per vano atto di spavalderia, ma forse per un caso di coscienza, non volendo dividere la propria sorte da quella di coloro, di cui egli era amico e catechista. I sei Cristiani vennero quindi condotti a Cartagine, e quivi rinchiusi in un'orrenda prigione, fetida e tenebrosa, veramente insopportabile, se non fosse stato per la carità dei Cristiani della comunità cartaginese, i quali si affrettarono a raddolcire le sofferenze dei martiri, ottenendo dalle guardie, a prezzo di danaro, che i prigionieri potessero uscire dal carcere per qualche ora ogni giorno.

(1) Rambaud, *Le droit criminel romain dans les Actes des Martyrs*, 1885, pag. 30.

(2) *Passio Perp.*, 3.

In questi brevi momenti di respiro Perpetua riceveva la visita di sua madre e di uno dei suoi fratelli: le portavano anche il suo povero bambino, quasi morto di fame, perchè lo allattasse (1). Ma sentiamo piuttosto dalla viva voce della martire il pietoso racconto.

« Dopo pochi giorni — scrive Perpetua — ci chiusero in prigione: io ne fui spaventata, perchè di simili tenebre non ne avevo mai viste prima d'allora. Oh la terribile giornata! C'era un caldo soffocante, a causa della gran folla, e i soldati ci spingevano gli uni contro gli altri. Io intanto mi maceravo d'angoscia, pensando al mio bambino. Allora i benedetti diaconi Terzio e Pomponio, che ci assistevano, ottennero, a prezzo di danaro, che noi potessimo andare, per qualche ora del giorno, a ristorarci in un luogo più comodo della prigione. Uscivamo dunque, e ciascuno pensava a sè: io allattavo il mio bambino, quasi morto di fame. Vivamente angustiata per lui, ne parlavo a mia madre, cercavo d'infondere coraggio a mio fratello, e gli raccomandavo il bambino. Mi struggevo di dolore, perchè vedevo loro struggersi di dolore per me. Passai molti giorni in queste ansietà. Finalmente ottenni che il mio figliuolo restasse meco nel carcere. Potè in tal modo rimettersi in salute, e l'anima mia fu libera da ogni tribolazione, da ogni timore per lui, ed il carcere mi parve subito trasformato in un magnifico palazzo, tanto che io preferivo starmene lì, piuttosto che altrove ».

Mai pagina fu scritta con tanta tenerezza, con tanta verità, con sì dolce intonazione di candida innocenza, come questa, che l'amore materno, trasfigurato dalla grazia, seppe concepire e dettare. Lo spavento, da cui la martire è presa, alla vista dell'oscura prigione; l'oblio di ogni affetto, tranne quello per il figlio, per la madre e per il fratello; la consolazione che prova l'infelice, quando ottiene di tener sempre con sè quella sua povera creatura affamata, consolazione, che le fa sembrar bello il carcere, come una reggia, sono accenti di poesia sublime, eternamente vera ed umana, di poesia eroica, tanto più eroica, se si pensa che fu composta proprio la vigilia del supplizio.

Il coraggio a Perpetua non scemava per le sofferenze della prigionia: il Signore era sempre con lei, ed ella lo invocava fervidamente, ricevendone in dono meravigliose visioni. Un giorno, per consiglio del fratello, chiese a Dio che le rivelasse la sua sorte futura. E vide in sogno una scala d'oro, tanto alta che

(1) *Passio Perp.*, 3.

con la sommità toccava il cielo, e tanto stretta che bisognava salirvi uno per volta. I fianchi della scala apparivano irti d'ogni specie di armi: spade, uncini, lance, spiedi, coltelli, su cui avrebbe certamente lasciato brandelli di carne, chi, nel salire, non fosse stato bene attento, o non avesse tenuto costantemente fiso lo sguardo in alto; a pie' della scala giaceva un dragone di smisurata grandezza, il cui ufficio era di distogliere dall'ascesa chiunque avesse voluto tentarla. Perpetua si accinge a seguire l'esempio di Saturo, che sta ormai al sommo della scala, e, voltosi indietro, la chiama. La santa donna invoca Gesù Cristo: allora il mostro abbassa lentamente la testa; Perpetua, pronta, vi poggia il piede sopra (1), come se fosse il primo gradino, quindi imbocca la scala, e va su dritta, finchè raggiunge il compagno. In cima, un immenso giardino si offre ai loro sguardi gonfi di meraviglia: nel mezzo, siede un gran vecchio di veneranda canizie, in abito di pastore, tutt'intento a mungere le pecore, e intorno a lui s'affollano molte migliaia di persone in candida toga (2). Il vecchio solleva il capo, scorge Perpetua, e l'invita ad avvicinarsi; poi le dà un pezzo di formaggio, ch'ella riceve a mani giunte, e mangia, mentre gli astanti gridano in coro: « Amen! » A questa voce, la santa si sveglia, avendo ancora in bocca non so qual dolce sapore (3).

(1) Questo particolare richiama alla mente un soggetto, divenuto più tardi frequentissimo nelle rappresentazioni figurative dell'arte cristiana, cioè quello della vergine, oppure di una martire che col calcagno schiaccia il serpente.

(2) Nella figura del vecchio è facile riconoscere quella del *Buon pastore* delle Catacombe romane, e nei *circumstantes candidati milia multa* il coro degli eletti, motivo così frequente nelle pitture del medioevo.

(3) L'uso del formaggio allude evidentemente alla forma di comunione praticata dai montanisti, detti perciò *Artoturiti,* ossia mangiatori di pane e di formaggio (Epiph., *Haeres.*, 49). Non bisogna però concludere che Santa Perpetua fosse una seguace di quella setta, perchè il particolare del formaggio può essere stato aggiunto dal redattore della *Passio,* con lo scopo di mostrare ai fedeli la verità della dottrina montanistica. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, pag. 80 sg. È stato sospettato, e forse non a torto, che la frase, prima che fosse corretta nel senso conforme alla dottrina dei montanisti (*de* CASEO *quod mulgebat* etc.), suonasse precisamente così : *de* LACTE *quod mulgebat;* poichè quel che si munge è il latte, non il formaggio. Infatti il testo latino più breve, che, secondo il Monceaux, rappresenta l'originaria versione ortodossa, dice : *Dedit nobis omnibus de fructu lactis.* Com'è noto, il latte, tolto a simbolo del sacramento eucaristico, è elemento perfettamente ortodosso : si ritrova spesso nelle pitture delle catacombe romane, ed è ricordato anche da Agostino (*Enarr., I in psalm.* XXXIII, 6 : *Oportebat ergo ut mensa illa lactesceret, et ad parvulos perveniret.*

Poi racconta la visione al fratello, ed ambedue, nell'interpretarla, capiscono che la prigioniera subirà il martirio [1]. Ma, prima di quel generoso atto di sacrificio, molti altri patimenti dovevano mettere a più dura prova la costanza di Perpetua.

« Pochi giorni dopo — continua la santa — corse voce che noi dovevamo subire l'interrogatorio. Mio padre sopraggiunse dalla città [2], consumato di tristezza, e venne da me, per dissuadermi, dicendo: « Figlia mia, abbi pietà dei miei capelli bianchi; abbi pietà di tuo padre, dato ch'io meriti d'esser detto padre da te. Se io con queste mie mani ti ho allevato sino al fiore della tua età, se ti ho preferito a tutti i tuoi fratelli, non fare che io divenga oggetto dell'obbrobrio degli uomini. Pensa ai fratelli tuoi, pensa alla madre tua, alla tua zia, pensa al figlio tuo, che non potrà vivere dopo di te. Deponi codesta fierezza; non mandarci tutti quanti in rovina; chè nessuno di noi oserà più alzar la voce, se tu sarai condannata al supplizio ». Così parlava mio padre nella sua tenerezza, baciandomi le mani, gettandosi ai miei piedi, e chiamandomi, con le lacrime agli occhi, non più figlia, ma padrona. Ed io m'addoloravo della condizione di mio padre, perchè pensavo che, di tutta la mia famiglia, era lui il solo a non rallegrarsi del mio martirio. E lo confortai, dicendogli: « In tribunale [3] avverrà quel che Dio vorrà. Tu hai da sapere che noi siamo non in nostro potere, bensì in quello di Dio ». E s'allontanò da me, tristissimo [4].

([1]) *Passio Perp.*, 4. La visione di Santa Perpetua ha lasciato molte e durevoli tracce di sè nella letteratura agiografica e nell'arte cristiana. Per esempio, nella passione di San Polyeucto si parla di una scala che s'innalza fino al Salvatore : κλίμακα τὴν ἕως τοῦ Σωτῆρος ἀναβαίνουσαν (Aubé, *Polyeucte dans l'histoire*, pag. 77). E in una pittura, scoperta nel 1902 dal Wilpert sulla tomba dei Ss. Pietro e Marcellino, si vede un uomo, vestito di tunica e di pallio, salire sopra una scala, che, custodita in basso da un dragone, tocca con la sommità l'immagine di Cristo troneggiante sull'arco della tomba (*Nuovo Bull. di archeol. crist.*, 1903, pagg. 47-49 e fig. 2). Per altre affinità che questa visione di Perpetua, documento prezioso del linguaggio apostolico dei primi secoli, utilissimo agli archeologi, specialmente per l'interpretazione dei monumenti figurati dei cimiteri di Roma (Cfr. *Bull. di arch. crist.*, 1880, pag. 67), presenta con i simboli della primitiva arte cristiana (il Giardino del Paradiso, il Buon Pastore, ecc.), vedi De Rossi, *Roma sotter.*, II, pag. 309 sgg. ; 352-354.

([2]) Cioè da Thuburbo Minus.

([3]) Qui il testo veramente dice : *in illa catasta*. E per *catasta* (o *gradus*, o anche *ambo*) bisogna intendere quella specie di palco, eretto davanti al tribunale, su cui si faceva salire il reo, quando doveva rispondere alle interrogazioni del magistrato. Cfr. *Passio Ss. Iacobi et Mariani*, § 6, in Ruinart, pag. 228 ; Le Blant, *Les Actes des Martyrs*, § 59, pag. 152 sg.

([4]) *Passio Perp.*, 5.

Un altro giorno, mentre mangiavamo, fummo di punt' in bianco portati via per subire l'interrogatorio, e giungemmo al foro. Subito si sparse la fama nei quartieri vicini, e si radunò un'immensa moltitudine di gente. Noi salimmo sul palco del tribunale. Gli altri, interrogati, confessarono la fede. Venne poi la mia volta. Ma ecco allora presentarmisi davanti mio padre con mio figlio in braccio. Mi tirò giù dal palco, e mi disse supplicando: « Abbi pietà del bambino! » Il procuratore Ilariano, che nell'esercizio del diritto di vita e di morte era succeduto in quel tempo al defunto proconsole Minucio Timiniano: « Abbi riguardo — disse — ai capelli bianchi del padre tuo! Abbi riguardo all'infanzia del tuo piccino! Sacrifica per la prosperità degli Imperatori! » Ed io risposi: « Non lo faccio ». — « Sei tu cristiana? » — domandò Ilariano. — Ed io risposi: « Sono cristiana ». E poichè mio padre stava sempre lì a distogliermi, Ilariano diede ordine di mandarlo via, e fu percosso con un colpo di verga. Ed io risentii la battitura, come se l'avessi ricevuta io stessa, tanto mi dolsi della sventurata vecchiaia di mio padre. Allora il giudice pronunziò la sentenza, per la quale tutti noi eravamo condannati alle bestie; e giulivi discendemmo verso la prigione (1). Ora, poichè mio figlio era avvezzo a succhiare il latte dal mio seno e a starsene insieme con me nel carcere, io mando subito il diacono Pomponio da mio padre, a domandargli il bambino. Ma mio padre si rifiutò di darglielo. Come Dio volle, nè il piccolo domandò più il seno materno, nè le mie mammelle furono turgide di latte, di modo che da quel momento io rimasi libera da ogni dolore fisico e morale » (2).

A me non riesce di trovare in nessuna opera della letteratura profana, in nessun dramma, sia pure dei più insigni tragediografi dell'antichità greca e latina, uno spettacolo più commovente, una scena, che nella sua realtà semplice e nuda, ritragga con più forza e passione l'intimo martirio di un'anima combattuta fra l'impulso del sentimento e la voce del dovere.

Non senza ragione, dunque, il grande Agostino era preso da sacro entusiasmo, allorchè, celebrando dinanzi al popolo d'Ippona, la memoria di Perpetua, contemplava, ammirato nell'imma-

(1) Il testo dice: *descendimus ad carcerem*. Per poter comprendere la ragione del *descendimus*, occorre ricordare che la prigione, secondo ogni probabilità, era annessa al palazzo del proconsole, sul pendìo di Byrsa. (Cfr. Procop., *De bello Vandal.*, I, 20).

(2) *Passio Perp.*, 6.

gine della santa la bella armonia, in cui affetti diversi, ma forti ugualmente, la pietà filiale e l'amore materno, apparivano fusi con quanto ha di più vivo e di più profondo la fede.

« Nella risposta data a suo padre — nota col solito acume l'illustre vescovo d'Ippona — Perpetua osserva il comandamento che vuole onorati il padre e la madre, e nello stesso tempo rende vane le astuzie del nemico della sua salvezza. Non potendo ubbidire alle parole del vecchio padre, ella almeno conserva intero il proprio affetto per lui. Rispetta i diritti della natura nella persona stessa di colui, il cui errore ella deve detestare, in ossequio alla propria fede; e il dolore, che in lei produce la vista del padre colpito con la verga, accresce la gloria del suo martirio, senza nulla togliere al merito del suo coraggio » (1).

La natura conserva tutti i suoi diritti, la fede non dimentica nessuno dei suoi doveri.

La vista dei capelli bianchi di suo padre, lo spettacolo di vederlo umiliato e piangente ai suoi piedi, il dolore di sapere che lui, ancora immerso nelle tenebre dell'idolatria, è il solo, di tutta la sua casa, che non si rallegrerà del martirio della figlia, le strazia orribilmente il tenero cuore non meno della sorte infelice dell'amatissimo bambino, che dalla crudeltà del padre le è stato a viva forza strappato dal seno. Ma sui sentimenti del suo cuore di figlia e di madre prevale e trionfa il suo cuore di cristiana, illuminato dalla grazia. Sorda ad ogni voce d'amore, ad ogni immagine di dolcezza, la santa perde a poco a poco le condizioni e le proporzioni della sua umanità, per trasfigurarsi in un simulacro radioso di perfezione cristiana, in un miracolo di creatura pronta al sacrificio della vita per la giustizia e per la verità.

Rientrata in carcere, dopo la sentenza di condanna pronunziata contro di lei e gli altri suoi compagni dal procuratore Ilariano, Perpetua ebbe il dono di una nuova visione.

« Dopo pochi giorni — ella dice —, mentre tutti eravamo assorti nella preghiera, all'improvviso mi sfuggì di bocca una voce, e pronunziai il nome di Dinocrate. Rimasi stupita, perchè esso non mi era mai venuto in mente prima d'allora, e mi afflissi ripensando alla sua morte. M'accorsi che io era fatta degna d'intercedere per lui, e cominciai a fare molte preghiere e a mandar gemiti al Signore. Durante la notte, ebbi la seguente visione: mi apparve Dinocrate, mentre usciva da un luogo tenebroso,

(1) August., *Serm.*, 281, *in Perpetuam.*

dove stavano molti altri, riarsi di caldo e di sete [1]; era triste, pallido, sfigurato da una piaga, ch'egli aveva ancora sulla faccia, nel momento in cui lo colse la morte. Dinocrate era stato un mio fratello carnale, morto a sette anni per un cancro alla faccia, e in modo tale che tutti n'erano rimasti inorriditi. Tra lui e me s'estendeva uno spazio immenso, e nessuno dei due poteva avvicinarsi all'altro. Nel luogo dove si trovava Dinocrate, c'era una piscina piena d'acqua, ma il margine era troppo alto per la statura di un ragazzo; e Dinocrate si sforzava di allungarsi, come se avesse avuto voglia di bere. Io mi angustiavo, vedendo quella piscina colma d'acqua, e quel margine che per la sua altezza impediva a Dinocrate di dissetarvisi. Così mi svegliai, e compresi che mio fratello soffriva » [2].

Di lì a poco i martiri venivano trasferiti in una nuova prigione, situata probabilmente nei pressi dell'anfiteatro militare [3]. La sentenza del procuratore li condannava a combattere con le fiere, nell'occasione dei giuochi, che dovevano prossimamente celebrarsi per l'anniversario del conferimento a Geta del titolo di Cesare, e bisognava che fossero avvicinati al luogo del supplizio [4]. Allora cominciarono ad esser trattati con molto maggior durezza, come gente destinata a morire, e furono caricati di catene. Mentre Perpetua giaceva nella tortura, gemendo, piangendo, e pregando, notte e giorno, per Dinocrate, rivide in sogno il fratello, proprio nello stesso luogo, in cui le era apparso nella precedente visione. Ma questa volta raggiava di letizia e di salute in un'atmosfera luminosa. La piaga del volto s'era cicatrizzata, e l'orlo della piscina s'era abbassato fino all'umbilico del ragazzo.

Sull'orlo stava poggiato un vaso d'oro pieno d'acqua. Dinocrate si avvicinò e si mise a bere, e l'acqua non mancava mai. Quando si fu pienamente dissetato, cominciò a giocare, alla maniera dei

[1] Evidentemente era un luogo di pena, come appare anche dalla fine del cap. 8. Nato in seno ad una famiglia cristiana, il piccolo Dinocrate doveva certamente aver ricevuto il battesimo; ma, prima di morire, aveva commesso un peccato: forse — come sospetta Agostino (*De orig. anim.*, I, 10) — era stato portato dal pagano suo padre a compiere qualche atto d'idolatria.

[2] *Passio Perp.*, 7.

[3] *Passio Perp.*, 7: *transivimus in carcerem castrensem; munere enim castrensi eramus pugnaturi.* A Cartagine, nel II e III secolo, trovavasi accampata la prima *cohors urbana* (cfr. Mommsen, *Ephem. epigr.*, t. V, 1884, pag. 119 sg.).

[4] *Passio Perp.*, 7: *natale tunc Getae Caesaris.* Questa indicazione del *natalicium* di Geta è preziosa, perchè fornisce un elemento sicuro per la datazione del martirio. Vedi sopra, pag. 349, nota 3.

fanciulli. Svegliatasi, Perpetua si sentì felice: aveva compreso che a Dinocrate era stata condonata la pena (1).

Intanto l'ora del supremo combattimento si avvicinava. Fra pochi giorni i martiri avrebbero allietato con il loro sangue la festa celebrata in onore del cesare Geta. Grazie alla generosa complicità di un soldato dell'*officium* proconsolare, preposto alla custodia della prigione, i Cristiani accorrevano in gran numero a visitarli. Anche il povero padre di Perpetua vi si recava, desolato, mortificato, avvilito, spintovi dalla speranza, la quale è sempre l'ultima ad abbandonare gl'infelici, e, ai piedi della figlia, si strappava la barba, si gettava a terra, pronunziava parole che avrebbero mosso a pietà finanche le pietre, e se ne andava via in preda alla disperazione (2).

Benchè se ne affliggesse, tuttavia Perpetua trionfava ancor una volta delle lacrime paterne, come prima aveva trionfato dei candidi sorrisi del suo bambino, e Dio continuava ad illuminarle con prodigiose visioni la solitudine delle notti. L'ultima visione, quella che apparve in sogno alla santa, la vigilia del supplizio, e in cui realtà, fantasia e simbolo si vedono stranamente mescolati insieme, ci trasporta nell'anfiteatro di Cartagine.

Il diacono Pomponio picchia alla porta della prigione; Perpetua apre, e stupisce nel vedergli indosso una toga bianca, ed ai piedi certe scarpette ricamate. « Noi t'aspettiamo: vieni! » le dice il diacono, e intanto la prende per una mano, e la conduce in mezzo all'arena, esortandola a non perdersi d'animo: « Non aver paura; io starò qui con te, e combatterò al tuo fianco ». Poi se ne va via. E Perpetua scorge una folla immensa, stipata

(1) *Passio Perp.*, 8. Questa visione, tra le molte che ebbe Perpetua durante la prigionia, è di altissimo valore, perchè attesta la credenza della Chiesa primitiva nel Purgatorio e nell'efficacia della preghiera in suffragio delle anime dei defunti. La *piscina* è il simbolo del *refrigerium*, vale a dire della felicità eterna, delle eterne gioie del Paradiso (cfr. Tertull., *De anima*, 33 : *per sententiam aeternam tam supplicii quam refrigerii; Apolog.*, 49 : *metu aeterni supplicii et spe aeterni refrigerii; De monog.*, 10; *De resurr. carn.*, 17; ecc.). La rappresentazione del *refrigerium* ricorre spesso negli affreschi delle catacombe. Vedi : De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, *passim; Bull. di arch. crist.*, 1877, pag. 30; 1882, pag. 126; 1884-1885, pag. 43; 1886, pagg. 128-130; Mabillon, *Liturgia gallicana vetus*, pagg. 278 e 289; cfr. pagg. 218, 224, 226, 253, 270, 272; Northcote, *Epitaphs of the catacombs*, 1878, pagg. 80-85; De Waal, *Die leidende Dinocrates in der Vision der heil. Perpetua*, in *Röm. Quartalschrift*, 1903, n° 4, pagg. 339-347; Sisto Scaglia, *Notion. arch. christ.*, Roma, Desclée, 1908-1911, vol. II, pars. 2, pagg. 205-311; Marucchi, *Eléments d'arch. chrét.*, I², pagg. 40, 165, 193-196.

(2) *Passio Perp.*, 9.

sui gradini. Aspetta che le bestie siano mandate contro di lei; ma le bestie non vengono. Improvvisamente vede farlesi innanzi un Egiziano d'orribile aspetto, seguito da una schiera di fautori. Ma in pari tempo alcuni bei giovani s'avvicinano a lei, e si dispongono a prendere le sue difese.

A Perpetua vengono tolte di dosso le vesti, e subito ella appare trasformata in un uomo. La ungono d'olio, mentre l'Egiziano si rotola nella polvere. In questo mentre, ecco un gigante, la cui testa sorpassa i più alti gradini dell'anfiteatro, mostrarsi vestito d'una ricca tunica listata di porpora, con ai piedi scarpe ricamate d'oro e d'argento: tiene in mano una verga, come i lanisti (1), e un ramoscello verde, carico di mele d'oro. Egli dapprima comanda il silenzio, poi dice: « Se l'Egiziano riuscirà vincitore, ucciderà questa donna con la spada; se invece costei riuscirà a vincere l'Egiziano, avrà in premio questo ramoscello ». Quindi si allontana. Comincia la lotta. L'Egiziano tenta di afferrare Perpetua per i piedi; ma Perpetua prende a tempestargli di calci la faccia. Poi si sente a poco a poco sollevare nell'aria, donde può comodamente sconfiggere l'avversario, a cui finisce con lo storcere le dita e con lo schiacciare la testa. Acclamata vincitrice dal popolo, riceve il ramoscello dalle mani del lanista, ed esce, in trionfo, dalla Porta dei vivi (2). « Mi svegliai — dice a questo punto Perpetua — e compresi che avrei combattuto non contro le bestie feroci, bensì contro il diavolo; ma ero sicura che sarebbe toccata a me la vittoria » (3). Qui finiscono le memorie autobiografiche di Perpetua, per cedere il posto a quelle di Saturo, consistenti nella breve esposizione di una visione. Questa ha principio nel momento in cui Saturo ha già subito il martirio. Il santo abbandona il proprio corpo e, insieme con i suoi com-

(1) A proposito del *lanista*, puoi vedere Sueton., *Iulius Caesar*, 26; Cicer., *Pro Roscio*, 40; Iuven., *Sat.*, VI, 216; XI, 8.

(2) Il testo ha: *Ad portam Sanavivariam*. La porta, per la quale i gladiatori morti o moribondi venivano trascinati fuor dell'arena, nella camera mortuaria (*spoliarium*), si chiamava *porta Libitinensis*. Invece la porta, dalla quale uscivano i vincitori, non aveva un nome speciale; tuttavia il popolo, come qui Santa Perpetua, soleva chiamarla *porta Sanavivaria*. Cfr. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, t. III, pag. 541, nota 4.

(3) *Passio Perp.*, 10. — Quest'ultima visione di Perpetua non è che lo svolgimento poetico di un'immagine metaforica, cioè quella del martire rassomigliato ad un atleta: motivo comune a molte pitture delle catacombe romane. Cfr. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, pag. 83; Marucchi, *Di un ipogeo recentemente scoperto nel cimitero di S. Sebastiano*, Roma, 1879; art. *Kampf*, in Kraus, *Real Encykl. der christl. Alterth.*, t. II, pagg. 90-91.

pagni, è trasportato in Oriente da quattro angeli. I martiri arrivano in un bel giardino inondato di luce, pieno d'ogni sorta di fiori, specialmente di gigantesche piante di rosa, dai cui rami cade incessantemente una pioggia di foglie. Sotto la scorta di altri angeli, percorrono a piedi un largo viale, dove s'incontrano in molti compatriotti, vittime della stessa persecuzione; quindi s'incamminano alla volta d'un palazzo, le cui mura sembrano fatte di luce. Quattro angeli, avvolti in candida stola, stanno a guardia della porta. Invitati da loro, i nostri martiri entrano nel palazzo, dove riecheggia nell'aria la voce degli eletti che cantano in coro: « Santo! Santo! Santo! » Nel mezzo, assiso sopra un trono, scorgono un vecchio, Gesù Cristo, dai capelli bianchi come neve, e dal volto luminoso di giovinezza; a destra e a sinistra, quattro altri vecchi [1], e, dietro a loro, molti altri vecchi ancora. I nuovi arrivati si fermano davanti al trono, per ricevere il bacio di pace e la benedizione del Redentore. E i vecchi li esortano alla preghiera; dopo di che gridano: « Andate ora a giocare! » Saturo si volge a Perpetua, e le dice: « Hai proprio quel che volevi ». E Perpetua gli risponde: « Sian rese grazie a Dio, per aver Egli voluto che, come io fui sempre allegra nella vita, lo sia adesso ancor maggiormente in questo luogo! » Quindi Saturo ed i suoi compagni escono dal palazzo. Ma, davanti alla porta, trovano, lontani l'uno dall'altro e imbronciati, il vescovo Optato e il presbitero Aspasio, i quali, alla vista dei martiri, si prostrano, supplicandoli che vogliano intromettersi come pacieri nella loro contesa. I martiri, presi da commozione, si accingono ad assecondarne il pio desiderio; ma con rapido intervento gli angeli scacciano i due avversari, e poscia invitano il vescovo a correggere il suo popolo, il quale dà troppo scandalo di sè con i soverchi tumulti, e, quando si raccoglie intorno a lui, litiga e strepita, come gente uscita dal circo.

Mentre gli angeli sembrano voler chiudere la porta in faccia al vescovo ed al presbitero, che non si sono riconciliati, i martiri gustano le gioie del Paradiso, e si nutrono di una fragranza di ineffabile soavità [2].

[1] Senza dubbio, gli Evangelisti.

[2] *Passio Perp.*, 11-13. — Come si vede, la visione di Saturo si accorda in molti particolari non solo con l'arte cristiana dei primi secoli, ma anche con quella del medioevo. Le foglie, gli alberi, le rose sono attributi del Paradiso, che la visione di Saturo ha comuni con certi affreschi e certe sculture sepolcrali delle catacombe (cfr. Martigny, *Dict. des ant. chrét.*, art. *Paradis*, pagg. 574-576). Per esempio, in una pittura del cimitero di santa Sotere si vedono cinque cristiani

Col racconto di Saturo ha termine l'elemento autobiografico della *Passio*, e comincia l'opera del compilatore.

Mentre, nelle loro visioni, Perpetua e Saturo pregustavano le gioie dell'eterna beatitudine, Secundulo moriva in carcere, e Felicita (1), gravida di otto mesi, risentiva, per questo, anche più dolorosamente le sofferenze della prigionia. Quanto più s'avvicinava il giorno fatale, tanto più Felicita s'angustiava, al pensiero di non poter subire il martirio insieme con i suoi compagni, poichè le leggi romane vietavano l'esecuzione capitale di una donna incinta (2).

Mancavano soli tre giorni per il supplizio. Allora i fratelli — oh spettacolo commovente in mezzo a quelle scene d'orrore e di violenza! — si misero a pregar Dio, per ottenerne la liberazione della sorella. E Dio li esaudì. A un tratto Felicita fu assalita dai dolori del parto, e gridava e gemeva, tanto che uno dei carcerieri le domandò: « Se tu ora ti lamenti a codesto modo, che cosa farai, quando sarai sbranata da quelle belve, che furono l'oggetto del tuo disprezzo, il giorno in cui ti rifiutasti di sacrificare? » « Oggi — rispose la martire — sono io sola a soffrire quel che soffro; ma sul luogo del supplizio ci sarà dentro di me un altro che soffrirà per me, poichè anch'io soffrirò per lui ».

E si sgravò di una bambina, che una sorella, cioè una cristiana, volle prender seco ed allevare, come se fosse sua figlia (3).

accolti nel Paradiso, vale a dire in un luogo pieno di rami verdi, di fontane zampillanti, di leggiadri uccelli, di frutti e di fiori, specialmente di rose (De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, tav. I-II). Inoltre, la rappresentazione del Salvatore, seduto in trono e circondato di Santi, richiama alla memoria il solito ornamento di antichi mosaici e pitture italiane raffiguranti Dio nella sua gloria, in mezzo al coro degli angeli e degli eletti. Ed infine anche nel satirico episodio, che allude alle discordie, da cui era spesso turbata, al tempo di Saturo, la chiesa di Cartagine, già esiste, in embrione, l'idea di quei bizzarri artisti medievali, che si divertivano a cantare in novelle poetiche, o a scolpire sulla facciata delle cattedrali il caso di un vescovo condannato alle pene dell'inferno.

(1) Sul nome di costei, che doveva essere per sempre associato, in una gloria comune, a quello di Perpetua, Agostino ha un grazioso giuoco di Parole. « Era necessario — egli dice — che Perpetua fosse unita a Felicita, affinchè l'unione di questi due nomi mantenesse costantemente vivo in noi il ricordo che la felicità non può esser vera, se non quando sia perpetua » (August., *Serm.* 282 *in Perpetuam*).

(2) *Dig.*, XLVIII, 19, 3 (ed. Mommsen) : *Praegnantis mulieris consumendae damnatae poena differtur, quoad pariat. Ego quidem, et ne quaestio de ea habeatur, scio observari, quamdiu praegnans est.* Cfr. *Acta Ss. Agapes, Chioniae, Irenes*, 3, in Ruinart, *Acta martyr sincera*, Veronae, 1731, pag. 348 sgg.

(3) *Passio Perp.*, 14-15.

Ma, fra tutti, per serenità e per coraggio, si distingueva Perpetua. Al tribuno, che mostravasi crudele con i martiri, sino a privarli non solo della vista degli amici, ma anche del cibo, ella disse una volta con fiero cipiglio: « Perchè neghi queste consolazioni a sì nobili martiri, destinati a combattere per Cesare, nel giorno della sua festa? Se tu ci farai comparire in pubblico grassi e tondi, ciò non ridonderà forse interamente a tua gloria? » Il tribuno fremette ed arrossì; e diede ordine che i martiri fossero trattati un po' più umanamente (1).

Un'antica consuetudine esigeva che ai gladiatori, prima del combattimento, si desse la consolazione di un ultimo pranzo, che chiamavasi *pranzo libero,* ed a cui poteva assistere chiunque volesse (2). Anche ai Cristiani, condannati alle bestie, si faceva talvolta, per umanità o per ironia, lo stesso trattamento. Ma essi cambiavano in agape il pranzo libero.

Mentre i nostri martiri sedevano a mensa, una gran folla di curiosi si pasceva di quella vista. Però non tardarono a pentirsene: « Dunque — disse Saturo, volgendosi a loro — il giorno di domani non vi basta, dal momento che state a guardare volentieri quelli che odiate. Oggi amici, domani nemici. Guardateci bene in faccia, perchè possiate riconoscerci nel giorno del giudizio! » A queste parole, tutti se ne andarono via, mortificati; molti si convertirono (3).

Sul volto dei martiri brillava sempre una luce d'eroica allegrezza: il buon umore non li abbandonò mai, nemmeno nell'anfiteatro (4). Vediamo con qual contegno vi entrarono. « Venuto finalmente il giorno della loro vittoria, essi uscirono dalla prigione, e s'avanzarono verso l'anfiteatro, come se salissero al cielo, raggianti di letizia e belli nel volto. Tremavano, sì, ma per gioia, non per timore. Dietro veniva Perpetua, con passo grave e solenne, come una matrona amata da Dio, e con la forza dello sguardo costringeva tutti ad abbassare gli occhi. Anche Felicita

(1) *Passio Perp.*, 16.

(2) Tertull., *Apolog.*, 42; *De spect.*, 12; cfr. Plutarc., *Non posse suaviter vivi*, 17, 6.

(3) *Passio Perp.*, 17.

(4) L'anfiteatro sorgeva nei pressi del villaggio della Malga. Fu dissotterrato dal P. Delattre, nel 1896-1897. Cfr. *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, 1896, pag. 135 sgg.; *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions*, 1897, pag. 318 sgg.; 694-696; *Musée Lavigerie*, II, pagg. 78-79; 87-91 (tav. XIX; XXI-XXII). In mezzo alle rovine dell'anfiteatro oggi una croce, fatta erigere, con una iscrizione commemorativa, dal Card. Lavigerie, ricorda al pio visitatore il luogo dove Perpetua ed i suoi compagni patirono il supplizio.

era contenta di potere, sana e salva, dopo il parto, combattere con le bestie ». Giunti sulla soglia dell'anfiteatro, il tribuno avrebbe voluto far indossare agli uomini l'abito dei sacerdoti di Saturno, e alle donne quello delle sacerdotesse di Cerere (1).

Ma i martiri vi si rifiutarono risolutamente, ed il tribuno cedette, risparmiando alle vittime un abbigliamento, che offendeva la loro fede. Entrarono quindi nell'arena: Perpetua cantava; Revocato, Saturnino e Saturo minacciavano al popolo la vendetta di Dio.

Arrivati davanti ad Ilariano: « Tu giudichi noi — gridarono — ma Dio giudicherà te ». Queste parole esasperarono la folla: da ogni parte si chiese che i martiri fossero fatti passare sotto la frusta dei bestiarii; e i martiri accolsero con gioia la flagellazione, ricordandosi di quella patita da Gesù Cristo (2).

Finalmente fu ordinato che si aprissero le gabbie delle fiere: Revocato e Saturnino vennero prima assaliti da un leopardo, poi sbranati da un orso. Quanto a Saturo, invano si tentò più volte di esporlo ai denti delle bestie. Un cinghiale, invece di avventarsi contro di lui, ferì mortalmente il proprio guardiano. Si pensò allora di ricorrere alla ferocia d'un orso; ma questo non volle uscire dalla sua gabbia. Intanto il martire approfittava di quei momenti di tregua, per guadagnare alla fede un soldato, Pudente, quello stesso che, in carcere, s'era mostrato pieno d'ammirazione e di benevolenza verso i prigionieri, affidati alla sua custodia (3).

« Ecco — gli disse —, come ti ho predetto, io non sono stato finora toccato da nessuna bestia. Adesso però credi con tutto il tuo cuore: io andrò laggiù e sarò ucciso, con un sol colpo, dal dente di un leopardo ». E infatti un leopardo di lì a poco gli si slanciò addosso e gli diede un morso. Il sangue sgorgava copioso dalla ferita, e, mentre la folla, alludendo ironicamente al battesimo, esclamava: « È ben lavato! è ben lavato! », Saturo ritornò da Pudente, e: « Addio! — gli disse — Ricòrdati della fede e di me. Possa questo spettacolo non turbarti, ma rafforzarti! » Gli chiese l'anello, e glielo restituì bagnato del suo sangue, come pegno della futura conversione di lui. Poi svenne,

(1) Cerere e Saturno rappresentavano Tanit e Baal-Hammon, le due maggiori divinità di Cartagine. Cfr. Allard, *Hist. des perséc. pendant la première moitié du* III *siècle*, Paris, 1905, pag. 131, nota 2.

(2) *Passio Perp.*, 18.

(3) *Passio Perp.*, 9.

e fu trasportato nello *spoliarium*, perchè vi ricevesse dal carnefice il colpo di grazia.

Ma di gran lunga più commovente fu la scena del martirio di Perpetua e di Felicita. Le due donne furono prima spogliate delle loro vesti, e poi avvolte in una rete [1]. Ma il gentile aspetto dell'una e il languore dell'altra che, avendo partorito di fresco, stillava latte dal turgido seno, mossero a pietà la folla degli spettatori. Epperò le vittime riebbero ciascuna le proprie vesti. Dopo di che furono esposte agli assalti di una vacca furiosa. Perpetua fu colpita per la prima: la vacca la sollevò da terra, e la lasciò cadere pesantemente sul dorso. Nella caduta, la tunica si squarciò, e i capelli si sciolsero. La martire, memore più del pudore che del dolore, raccolse, come la Polissena della tragedia [2], le pieghe della veste, e con una fibbia annodò sulla fronte le sparse chiome. Poi si alzò, e, scorgendo Felicita, stesa al suolo, le porse una mano e l'aiutò a rialzarsi. Quando tutt'e due furono in piedi, il popolo se ne commosse nuovamente a tal segno, che ordinò di farle uscire per la porta dei vivi. Colà Perpetua fece chiamare il suo fratello catecumeno, e, pensando agli altri Cristiani, forse anche alla sua famiglia, disse: « Perseverate nella fede, amatevi scambievolmente, e il nostro martirio non sia per voi argomento di scandalo! »

Ma i martiri erano appena usciti dall'arena, e il popolo, incostante e fanatico, preso da nuova sete di sangue, comandava che i feriti fossero riportati nell'anfiteatro, e ricevessero sotto i suoi occhi il colpo di grazia. Allora i martiri ritornarono nell'arena, e, prima di presentare la gola al coltello del carnefice, si scambiarono solennemente il bacio di pace. Poi, immobili, silenziosi, si prepararono ad aspettare la morte.

Saturo cadde per primo. Un gladiatore novizio si avvicinò a Perpetua. Ma, per inesperienza o per emozione, gli tremava la mano, e vibrò un primo colpo tra le costole. La martire emise un urlo acutissimo, poi afferrò la mano del carnefice, e la guidò in modo che la punta del pugnale toccasse la sua gola.

« Forse — conchiude il cronista — una tal donna non avrebbe potuto essere uccisa altrimenti; il diavolo aveva paura di lei; bisognava che fosse proprio lei a voler morire! » [3]

[1] Anche Blandina, a Lione, era stata εἰς γυργαθὸν βληθεῖσα, prima d'essere esposta alla furia del toro. Cfr. Eus., *Hist. eccl.*, V, 1, 56.

[2] Eurip., *Hecuba*, 589.

[3] *Passio Perp.*, 19-21.

Questa la *Passio Ss. Perpetuae et Felicitatis*, una delle opere più belle ed originali di contenuto cristiano che ci abbia tramandate l'antichità, preziosissima per la storia religiosa del tempo, e notevole, come documento letterario, per la semplicità dello stile, per la dipintura dei caratteri, per il contrasto degli affetti, che imprimono al racconto il movimento di un dramma pieno di freschezza e palpitante di realtà.

I martiri furono sepolti in uno dei cimiteri cristiani di Cartagine. Più tardi, sulla loro tomba fu costruita una basilica (1), forse quella che oggi è nota col nome di *Damous-el-Karita* (2). Il loro culto fu vivo e duraturo in Africa, ed anche in Italia (3). Verso la fine del IV secolo, nel giorno anniversario, gli *Atti* si leggevano ancora in molte chiese, e Sant'Agostino, che a quei martiri dedicò tre dei suoi sermoni (4), era certo di rendersi interprete dei sentimenti di tutto il popolo d'Ippona, quando esclamava: « Che vi ha di più dolce di tale spettacolo? che di più forte di tale combattimento? che di più glorioso di una simile vittoria? Quando i corpi dei santi venivano esposti alla violenza delle bestie, in tutto l'anfiteatro i pagani fremevano d'ira, e i popoli meditavano vani disegni. Ma Colui, che sta nei cieli, si rideva di loro, e il Signore li scherniva. E i discendenti di quegli uomini, i quali lanciarono contro i martiri inique grida di morte, oggi ne celebrano con pie voci il martirio. Nè allora l'anfiteatro fu mai tanto gremito di spettatori, avidi della loro morte, quanto la Chiesa oggigiorno lo è di fedeli, accorsi ad onorarne la memoria.

Ogni anno la carità contempla con pia devozione ciò che

(1) Vittore Vitense, verso la fine del V secolo, scriveva (*Persec. Vandal.*, I, 3, 9) : *Basilicam Majorum ubi corpora sanctarum martyrum Perpetuae atque Felicitatis sepulta sunt.*

(2) Cfr. *De l'utilité d'une mission archéol. permanente à Carthage*, lettre de Mgr Lavigerie au secrétaire perpétuel de l'Acad. des Inscriptions, 1881, pagg. 41-53; Pillet, *Les ruines de la* BASILICA MAIORUM *à Carthage*, in *Compte rendu du 2me congrés scientifique internat. des catholiques*, Paris, 1891, *Sciences religieuses*, pagg. 158-166; Delattre, *La basilique de Damous-el-Karita à Carthage*, Constantine, 1892.

(3) Perpetua e Felicita sono ricordate nella *Depositio martyrum*, calendario romano del IV secolo (ed. Mommsen, in *Mon. Germ. hist., Auct. antiquis.*, t. IX, pag. 71), e le loro immagini figurano in due mosaici di Ravenna, che puoi vedere riprodotti nell'edizione di Harris and Gifford, *The Acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas*, London, 1890.

(4) August., *Serm.* 280-282; cfr. *in Psalm.* XLVII, 13; *De orig. anim.*, I, 10; II, 10-12; III, 9; IV, 18.

l'empietà sacrilega commise in un sol giorno. Anche allora vi erano spettatori, ma animati da ben altra intenzione: con le loro grida portavano a compimento l'opera incominciata dai morsi delle bestie. Noi invece commiseriamo la colpa degli empi, e circondiamo di venerazione le sofferenze dei martiri... Questi sacrificarono la vita per il bene dei loro fratelli...; innaffiarono la terra col proprio sangue, perchè in questo suolo fecondo ne germogliassero i popoli. Anche noi dunque siamo il frutto delle loro fatiche... Essi distesero a terra i loro còrpi, come vesti, sul passaggio del Signore, che recavasi a Gerusalemme. Raccogliamo noi almeno, come rami da alberi, inni e lodi dalla Santa Scrittura, per partecipare alla comune esultanza! » [1]

[1] August., *Sermo* 280 2 e 6.

CAPITOLO V.

CIPRIANO.

BIBLIOGRAFIA.

I. — Opere generali.

Fr. W. Rettberg, *Th. Cäc. Cypr. Bischof von Karthago dargestellt nach seinem Leben und Wirken*, Göttingen, 1831.

Fabre, *St Cyprien et l'église de Carthage*, (Thèse), Paris, 1848.

Blambignon, *De S. Cypriano et de primaeva Carthaginiensi ecclesia*, (Thèse), Paris, 1862.

E. Freppel, *St Cyprien et l'église d'Afrique au* III *siècle. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année* 1863-1864, Paris, 1865, 1890[3].

Fr. Böhringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder die Kirchengeschichte in Biographien*, III-IV[2]. *Die lateinisch-afrikanische Kirche. Tert. Cypr.*, Stuttgart, 1864, 1873[2].

E. W. Benson, in *Dictionary of christian biography*, I, (1877), pag. 739 sgg.

J. Peters, *Der hl. Cyprian von Karthago Bischof, Kirchenvater und Blutzeuge Christi in seinem Leben und Wirken dargestellt*, Regensburg, 1877.

B. Fechtrup, *Der hl. Cyprian. Sein Leben und seine Lehre dargestellt.* I, *Cyprians Leben*, Münster, 1878.

E. Havet, *Cyprien, évêque de Carthage*, in *Revue des deux mondes*, 71, 1885, pagg. 27-69, e 283-311.

O. Ritschl, *Cypr. von Karthago und die Verfassung der Kirche*, Göttingen, 1885.

Ebert, *Allgem. Gesch. der Liter. des Mittelalters im Abendlande*, I[2], Leipzig, 1889.

Haussleiter, *Cyprian Studien. I. Commentationes Woelfflinianae*, Leipzig, 1891.

Harnack, *Gesch. der altchristl. Liter.*, I, Leipzig, 1893, pagg. 688-723; II, 2, Leipzig, 1904, pagg. 334-396.

E. W. Benson, *S. Cyprian. His Life, his Times, his Works*, Oxford, 1897.

W. Muir, *Cyprian, his life and teachings*, London, 1898.

Leimbach, in *Realencycl. für prot. Theol.*, 4, 1898, pagg. 367-375.

Jülicher, in *Pauly-Wissowa Realencycl.*, 8, Stuttgart, 1901, pagg. 1938-1941.

Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, II, Paris, 1902, pagg. 199-386.

Leclercq, *L'Afrique chrét.*, I[2], Paris, 1904, pagg. 169-234.

J. A. Faulkner, *Cyprian the churchman*, Cincinnati, 1906.

E. de Longis, *Studio su Cec. Cipriano*, Benevento, 1909.

Monceaux, *St Cyprien*, (*Les Saints*), Paris, 1914.

Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, II², Freiburg i. Br., 1914, pagg. 442-517.

De Labriolle, *Hist. de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pagg. 176-225.

Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, III³, München, 1922, pagg. 333-392.

II. — Questioni speciali sulla vita di Cipriano.

V. Tizzani, *La celebre contesa tra S. Stefano e S. Cipriano*, Roma, 1862.

H. Grisar, *Cyprians Oppositionskonzil gegen Papst Stephan*, in *Zeitschr. für Kath. Theol.*, 5, 1881, pagg. 193-221.

Fechtrup, *Ketzertaufstreit*, in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*, 7², 1891, pagg. 406-419.

P. v. Hoensbroech, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 15, 1891, pagg. 727-736.

J. Ernst, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe*, in *Zeitschr. für kat. Theol.*, 17, 1893, pagg. 79-103 [contro il Hoensbroech].

— *War der hl. Cyprian excommuniziert?* in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 18, 1894, pagg. 473-499.

— *Der angebliche Widerruf des hl. Cyprian in der Ketzertauffrage*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 19, 1895, pagg. 234-272.

— *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian*, Freiburg, 1901.

— *Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit*, Mainz, 1905 (*Forsch. zur christl. Liter.-und Dogmengesch.*, 5, 4).

A. d'Alès, *La question baptismale au temps de St Cyprien*, in *Revue des questions hist.*, 41, 1907, pagg. 353-400.

H. Frhr. von Soden, *Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe*, in *Quellen u. Forsch. aus ital. Archiven und Bibl.*, 12, 1909, pagg. 1-42.

J. Ernst, *Neue Unters. über Cyprian und den Ketzertaufstreit. Kritische Glossen zu d'Alès. von Soden, u. a.*, in *Theol. Quartalschr.*, 93, 1911, pagg. 230-281; 364-403.

P. Monceaux, *Examen critique des documents relatifs au martyre de St Cyprien*, in *Revue archéol.*, 38, 1901, pagg. 249-272.

— *Le tombeau et les basiliques de St Cyprien à Carthage*, in *Revue archéol.*, 39, 1901, pagg. 183-201.

Fr. Kemper, *De Vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus*, (Diss. inaug.), Monast. Guestf., (Münster i. W.), 1904.

A. Harnack, *Das leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie*, Leipzig, 1913 (*Texte u. Unters.*, 39, 3).

W. Reitzenstein, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians, ein philol. Beitrag zur Gesch. der Märtyrerliteratur*, in *Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl.*, 1913, *Abhandl.*, 14, pagg. 46-69.

Corsen, *Das Martyrium des Bischofs Cyprian*, in *Zeitschr. für die neutest. Wiss.*, 15, 1914, pagg. 221-223; 285-316; 16, 1915, pagg. 54-92; 198-230; 18, 1917/18, pagg. 118-139; 202-223; 249-272.

L. Bayard, *Notes sur la Vita Cypr. et sur Lucianus*, in *Revue de philol.*, 38, 1914, pagg. 206-210.

TH. SINKO, *De Cypr. martyre a Gregorio Nazianz. laudato*, Cracoviae, 1916.
H. DESSAU, *Pontius der Biograph Cyprians*, in *Hermes*, 1916, 65-72.
— *Das alter der röm. Municipalbeamten*, *Ibid.*, pagg. 221-224 [su Ponzio].

III. — Cronologia delle opere di Cipriano.

TH. MOMMSEN, *Zur lateinischen Stichometrie*, in *Hermes*, 21, 1886, pagg. 142-156; 25, 1890, pagg. 636-638 [riprodotto in MOMMSEN, *Gesammelte Schriften*, 7, Berlin, 1909, pagg. 283-297.

W. SANDAY, *The Cheltenham list of the canonical books of the old and new Testament and of the writings of Cyprian* (con un'*Appendix* di C. H. TURNER, *The Old Testament Stichometry. New Testament Stichometry. The Cyprianic Stichometry*), in *Studia Biblica et ecclesiastica*, 3, Oxford, 1891, pagg. 217-325.

C. H. TURNER, *Two early lists of St Cyprian's works*, in *The classical Review*, 6, 1892, pagg. 205-209.

A. AMELLI, *Indiculum stichometricum V. et N. Test. necnon Caecilii Cypriani (ex Cod. Sangall.*, n. 133), in *Miscell. Cassin.*, a. I, 1897, Parte II, *Biblica*, pagg. 6-7.

P. MONCEAUX, *Chronologie des œuvres de St Cyprien et des conciles africains du temps*, in *Revue de philol.*, 24, (1900), pagg. 333-349.

CHAPMAN, *The order of the treatises and letters in the Mss. of St Cyprian*, in *Journal of theological studies*, 4, 1903, pag. 107.

G. MORIN, *Une liste des traités de St Cyprien dans un Sermon inédit de St Augustin*, in *Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 4, 1914, pagg. 16-22.

Ad Donatum.

K. G. GÖTZ, *Der alte Anfang und die ursprungliche Form von Cyprians Schrift ad Donatum*, Leipzig, 1899 (*Texte und Unters.*, 19, 1, c.) [Cfr. VON DER GOLTZ, in *Theol. Literaturz.*, 1899, pagg. 586-588; VEYMAN, in *Hist. Jahrb.*, 20, 1899, pag. 500; KRÜGER, in *Gött. Gel. Anz.*, 1905, pag. 43; LEJAY, in *Revue critique*, I, 1900, pag. 265].

C. A. KNELLER, *Sacramentum unitatis, zu Cyprians Schrift ad Donatum*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 40, 1916, pag. 676-703.

U. MORICCA, *Di alcune probabili fonti di un opuscolo di S. Cipriano*, in *Athenaeum*, 5, 1917, pagg. 124-158.

— *L'opuscolo di Cipriano a Donato*, in *Bilychnis*, ottobre 1923, pagg. 235-244.

Testimonia.

B. DOMBART, *Commodianus und Cyprians Testimonia*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 22, 1879, pagg. 374-389.

C. H. TURNER, *Prolegomena to the Testimonia of St Cyprian*, in *Journal of theol. Studies*, 6, 1905, pagg. 246-270; 9, 1908, pagg. 62-87.

P. GLAUE, *Zur Echtheit von Cyprians dritte Buch der Testimonia*, in *Zeitschr. für die neutest. Wiss.*, 8, 1907, pagg. 274-289.

Quod idola dii non sint.

J. HAUSSLEITER, *Drei neue Schriften Novatians*, in *Theol. Literaturblatt*, 12 oktober 1894, pagg. 481-487 [L'attribuisce a Novaziano]. Cfr. WEYMAN, *Liter. Rundschau*, 1895, 331 [contro Haussleiter].

A. MELARDI, *S. Cipriano di Cart., contributo all'apologetica latina del* III *secolo*, Potenza, 1901.

L. BAYARD, *Le latin de St Cyprien*, Paris, 1902, pagg. XXIX-XLV [sostiene l'autenticità].

De lapsis.

J. Stufler, *Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 31, 1907, pagg. 517-618.

— *Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians*, *ibid.*, 33, 1909, pagg. 232-247.

A. D'Alès, *La réconciliation des « Lapsi » au temps de Dèce*, in *Revue des questions hist.*, 91, 1912, pagg. 337-383.

A. Vanbeck, *La pénitence dans St Cyprien*, in *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 18, 1913, pagg. 422-442.

B. Poschmann, *Zur Bussfrage in der Cyprian. Zeit*, in *Zeitschrift für kath. Theol.*, 37, 1913, pagg. 25-54; 244-265.

De catholicae ecclesiae unitate.

J. Chapman, *Les interpolations du traité de S. Cyprien sur l'Unité de l'Eglise*, in *Revue bénéd.*, 19, 1902, pagg. 246-254; 357-373; 20, 1903, pagg. 26-51 (Cfr. Harnack, in *Theol. Literaturzeit.*, 1903, pagg. 262-263).

Watson, *The Interpolation in St Cyprians De unit. eccl.*, in *Journ. of theol. Stud.*, 5, 1904, pagg. 432.

J. Turmel, in *Revue du clergé franç.*, 39, 1904, pag. 286.

Laurand, in *Berliner philol. Wochenschrift*, 1909, pag. 1016.

H. Koch, *Cyprian und der römische Primat*, Leipzig, 1910. (*Texte und Unters.*, 35, 1, pagg. 158-169).

Chapman, *Prof. Hugo Koch ou S. Cyprian*, in *Revue bénédict.*, 27, 1910, pagg. 447-464.

C. A. Kneller, *Cyprians Schrift von der Einheit der Kirche*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 36, 1912, pagg. 280-303.

J. Ernst, *Cyprian und das Papsttum*, Mainz, 1912, pagg. 4-19.

O. Casel, *Eine missverstandene Stelle Cyprians* (*De cath. eccl. unit.*, 5), in *Revue bénédict.*, 30, 1913, pagg. 413-420.

C. A. Kneller, *Der hl. Cyprian und das Kennzeichen der Kirche*, in *Stimmen aus Maria-Laach. Ergänzungsheft*, 115, 1914, pagg. 31-71.

De dominica oratione.

E. Von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901, pagg. 279-287; *Die Traktate des Tertull. und des Cypr. über das Gebet.*

O. Dibelius, *Das Vaterunser*, Giessen, 1903.

Ad Demetrianum.

Aubé, *L'église et l'état dans la* II *moitié du* III *siècle*, Paris, 1885, pagg. 305-308.

Fr. Kauffmann, *Texte und Unters. zur altgerman. Religionsgesch.*, Strassburg, 1899, pag. XXXIX e § 907.

C. Pascal, *Lucrezio e Cipriano*, in *Riv. di Filol.*, 31, 1903, pagg. 555-557.

De opere et eleemosynis.

E. W. Watson, *The De opere et eleemosynis of St Cyprian*, in *The Journal of theol. Studies*, 2, 1901, pagg. 433-438.

De bono patientiae.

C. Ziwsa, *Ueber Entstehung und Zweck der Schrift Cyprians de bono patientiae*, in *Festschr. für J. Vahlen*, Berlin, 1900, pag. 548.

R. Kaderschafka, *Quae ratio et rerum materiae et generis dicendi intercedere videatur inter Cypr. librum de bono patientiae et Tert. librum de patientia*, (Progr.), Pilsen, 1912.

Sententiae episcoporum.

Von Soden, *Sententiae LXXXVII Episcoporum. Das Protokoll der Synode*

von Karthago am 1 sept. 256 textkritisch dargestellt und überlieferungsgeschichtlich unters., in *Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl.* 1909, pagg. 247-307.

— *Die Prosopographie der afrikan. Episkopats zur Zeit Cyprians*, in *Quellen und Forsch. aus ital. Archiven und Bibl.*, 12, 1909, pagg. 247-270.

De zelo et livore.

G. Brunner, *Die Veranlassung zu Cyprians Schrift «de Zelo»*, in *Katholik*, 95, 2, 1915, pag. 215 sgg.

Lettere.

A. Charpentier, *Les lettres de S. Cyprien ou l'église de Carthage au III siècle*, Paris, 1859.

Caspari, *Quellen zur Gesch. des Taufsymb.*, III, Christiania, 1875, pag. 437. [Lettere scambiate col clero romano].

Langen, *Gesch. der röm. Kirche bis Leo I*, Bonn, 1881, pag. 289 [corrispondenza con Cornelio e Lucio].

O. Ritschl, *De epistulis cyprianeis*, (Diss. inaug.), Halix Saxonum, 1885.

— *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Eine Kirchengesch. und Kirchenrechtl. Untersuchung*, Göttingen, 1885, pagg. 238-250 : *Die Chronol. der cyprian. Briefe.*

A. Harnack, *Die Briefe des röm. Klerus aus der Zeit der Sedisvacanz im Jahre 250*, in *Theol. Abhandl. C. v. Weizsäcker gewidmet*, Freiburg, 1892, pagg. 1-36 [Epp. 8-9, 20-22, 27-28, 30-31, 35-37].

Schwarze, *Untersuch. über die aussere Entwickl. der afrik. Kirche*, Göttingen, 1892, pag. 112. [Lettere del tempo dell'ultima persecuz.].

J. Ernst, *Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuerer Beleuchtung*, in *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 18, 1894, pagg. 209-259.

K. Müller, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 16, 1895, pagg. 1-44 ; 187-219. [Lettere scambiate con Roma].

J. Ernst, *Zur Frage über die Echtheit des Briefes Firmilians an Cyprian im Ketzertaufstreit*, in *Zeitsch. für kath. Theol.*, 20, 1896, pagg. 364-367.

J. Haussleiter, *Der Aufbau der altchristl. Litter.*, Berlin, 1898, pagg. 16-33 [sull'Ep. 8].

Mercati, *Le lettere di S. Cornelio papa*, in *Studi e Documenti di storia e diritto*, 20, 1899, pagg. 89-103.

A. Harnack, *Ueber verlorene Briefe und Actenstücke die sich aus der Cyprian. Briefsammlung ermitteln lassen*, Leipzig, 1902 (*Texte und Unters.*, 23, N. F. 8, 2).

L. Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprian. Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate*, Thorn, 1902.

Von Soden, *Die Cyprian. Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung und Ueberlieferung*, Leipzig, 1904. (*Texte und Unters.*, 25, N. F. 10, 3).

G. Bonaccorsi, *Le lettere di S. Cipriano*, in *Rivista stor.-crit. delle scienze teol.*, 1, 1905, pagg. 377-392.

A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftl. Quellen der vornicänischen Zeit* (*Theol. Studien der Leo-Gesell.*, 12), Wien, 1905, pagg. 306-321 [sull'Ep. 63].

F. Schubert, *Die pastoralen Grundsätze in Cyprians Hirtenschreiben aus der decianischen Christenverfolgung*, in *Weidenauer Studien*, 3, 1909, pagg. 253-297 [Epp. 5-7 e 10-19].

A. Wilmart, *La lettre 58 de St Cyprien parmis les lectures non bibliques du Lectionnaire de Luxeuil*, in *Revue bénéd.*, 28, 1911, pagg. 228-233.

J. Ernst, *Cyprian und das Papsttum*, Mainz, 1912, pagg. 131-147 [Ep. 67], e 111-130 [Ep. 68].

Opere perdute. — Notae tironianae.

W. Schmitz, in *Symbola philolog. Bonnensium*, Lipsiae, 1864-1867, pagg. 540-543.

E. W. Watson, *Notae Tironianae attributed to St Cyprian*, in *Classical Review*, 1897, pag. 306.

D. Ohlmann, *Der hl. Cyprian und die Stenographie*, in *Archiv für Stenographie*, 58, 1907, pagg. 35-46.

Mentz, *Zur röm. Stenogr.*, in *Hermes*, 1916, pagg. 194-199 : *Die christl. Bestandpartei der Commentarii Not. Tironan.*

Chr. Johnen, *Kurzgefasste Gesch. der Stenographie*, Berlin, 1917, pag. 8.

Opere pseudo-ciprianee.

C. Weyman, *Die neueren Forschungen über die pseudocyprian. Schriften*, in *Historisch-politische Blätter*, 123, 1899, pagg. 635-651.

A. Harnack, *Miscellen zu den... pseudocyprian. Schriften*, Leipzig, 1900 (*Texte und Unters.*, 20, N. F. 5, 3).

Monceaux, *Etudes critiques sur l'Appendix de St Cyprien*, in *Revue de philol.*, 26, 1902, pagg. 63-98 [riprodotta in *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, 2, 1902, pagg. 87-118].

D'Alès, in *Recherches de Science religieuse*, Paris, 1919, pag. 298 sgg.

Exhortatio de poenitentia.

C. Wunderer, *Bruchstücke einer afrikan. Bibelübersetzung in der pseudocyprian. Schrift Exhortatio de poenit.*, (Progr.), Erlangen, 1889.

A. Miodonski, *Incerti auctoris exhortatio de poenit. Ope codicis Parisini nr.* 550 *recognovit A. M.*, Cracoviae, 1893.

Ad Novatianum.

A. Harnack, *Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II vom Jahre* 257/8, Leipzig, 1895 (*Texte und Unters.*, 13, 1). [Cfr. Jülicher, in *Theol. Litteraturzeit.*, 1896, pag. 20 e Funk, *Theol. Quartalschr.*, 1896, pagg. 691-693].

Rombold, *Ueber den Verfasser der Schrift Ad Novat.*, in *Theol. Quartalschrift*, 82, 1900, pagg. 546-601. (Cfr. Haussleiter, in *Theol. Literaturblatt*, 1900, pagg. 221-224 [contro Rombold]).

Nelke, *Die Chronol. der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprian. Schriften ad Novatianum und Liber de rebaptismate*, Thorn, 1902, pagg. 159-170 [contro Rombold].

J. Grabisch, *Die pseudocyprian. Schrift ad Novatianum; ein Beitrag zur Gesch. des Papstes Cornelius*, in *Sdraleks Kirchengesch. Abhandlungen*, 2, 1904, pagg. 257-282.

Bardenhewer, in *Litterar. Rundschau*, 1904, pag. 332.

Weyman, in *Deutsche Litteraturzeitung*, 1904, pag. 1743.

R. Geiges, *Die Bussstreitigkeiten in Rom*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 25, 1904, pag. 190, nota 1 [storia della questione relativa all'Ad Novatian.].

J. Ernst, *Die Stellung der röm. Kirche zur Ketzertauffrage vor und mittelbar nach Papst Stephan I*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 29, 1905, pagg. 274-298.

De rebaptismate.

J. Ernst, *Wann und wo wurde der Liber de rebapt. verfasst?* in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 20, 1896, pagg. 193-255 ; cfr. 360-362.

W. Schüler, *Der pseudocyprian. Traktat De rebapt. nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht,* in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, N. F. 5, 1897, pagg. 555-608 [anche separato, Marburg, 1897].

J. Ernst, *Wann und wo wurde der Liber de rebapt. verfasst?* in *Hist. Jahrb.*, 19, 1898, pagg. 499-522 e 737-771 [contro Schüler]. (Cfr. Lüdemann, in *Theol. Jahresber.*, 1898, pag. 208).

— *Zur handschriftl. Ueberlieferung des Liber de rebapt.*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 22, 1898, pagg. 179-180.

Czapla, *Gennadius als Literarhistoriker,* in *Kirchengesch. Stud.*, 4, 1, 1898, pag. 66.

A. Beck, *Der Liber de rebapt. und die Taufe; sind Kap.* 16-18 *echt?* in *Der Katholik,* 80, 1, 1900, pagg. 40-64.

J. Ernst, *Die Lehre des Liber de rebapt. von der Taufe,* in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 24, 1900, pagg. 425-462 [contro Beck].

Nelke, *Die Chronol. der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprian. Schriften ad Novatian. und Liber de rebapt.*, Thorn, 1902, pagg. 171-203.

A. Beck, *Kirchl. Studien und Quellen,* Amberg, 1903, pagg. 1-81.

Th. Zahn, *Commentar zum Ev. des Matthäus,* Leipzig, 1903, pag. 24.

H. Koch, *Die Tauflehre des Liber de rebapt. Eine dogmengesch. Unters.*, Brannsberg, 1907.

— *Zeit und Heimat des Liber de rebapt.*, in *Zeitschr. für neutest. Wiss.*, 8, 1907, pagg. 190-220.

J. Ernst, *Die Tauflehre des Liber de rebapt.*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 31, 1907, pagg. 648-699 [contro Koch].

— *Zeit und Heimat des Liber de rebapt.*, in *Theol. Quartalschr.*, 90, 1908, pagg. 579-613; 91, 1909, pagg. 20-64 [contro Koch].

G. Rauschen, *Die pseudo-cyprian. Schrift De rebapt.*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 41, 1917, pagg. 83-110.

J. Ernst, *Die Zeit der Abfassung des Liber de rebapt., ibid.*, pagg. 450-471.

De pascha computus.

De Rossi, *Inscriptiones christ. urbis Romae,* Romae, 1857-1861, pagg. LXXX.

A. Harnack, *Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians vom Jahre* 249/250, (*Cyprian De pascha computus*), Leipzig, 1895 (*Texte und Unters.*, 13, 4 *b*).

E. Hufmayr, *Die pseudocyprian. Schrift De pascha computus,* Augsburg, 1896.

E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln,* in *Abhandl. der Kgl. Gesell. der Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist.* Kl. N. F. 8, 6, Berlin, 1906, pagg. 36-40.

De laude martyrii.

Harnack, *Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians vom Jahre* 249/250, Leipzig, 1895, (*Texte und Unters.*, 13, 4 *b*). Cfr. C. Weyman, in *Literar. Rundschau,* 1895, pagg. 331-333, e *Hist.-polit. Blättern,* 123, 1899, pagg. 642-644.

Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, 2, 2, pag. 404 sgg. Cfr. Krüger, in *Götting. Gel. Anzeigen,* 1905, pag. 49 sg.

De spectaculis e De bono pudicitiae.

Matzinger, *Des hl. Th. Caec. Cyprianus Traktat de bono pudicitiae,* (Münchener Diss.), Nürnberg, 1892.

J. Haussleiter, *Zwei strittige Schriften Cypr., De Spect. et De bono pudic.*, in *Theol. Litteraturblatt,* 1892, pagg. 431-436.

Ed. Wölfflin, *Cyprianus De spectaculis,* in *Archiv für lat. Lexicographie,* 8, 1892, pagg. 1-22.

C. Weyman, *Ueber die dem Cypr. beigelegten Schriften De spect. und De bono pudic.*, in *Hist. Jahrbuch*, 13, 1892, pagg. 737-748.

C. Weyman, *Nachträgliches zur Schrift De bono pudic.*, in *Hist. Jahrbuch*, 14, 1893, pagg. 330-331.

Ad. Demmler, *Ueber den Verfasser der unter Cypr. Namen überlieferten Traktate De bono pudic. und De spect.*, in *Theol. Quartalschr.*, 76, 1894, pagg. 223-271 [anche separatamente, Tübingen, 1894]. (Cfr. Weyman, *Wochenschr. für klass. Philol.*, 1894, pag. 1027).

Haussleiter, *Drei neue Schriften Novatians*, in *Theol. Literaturblatt*, 1894, pagg. 481-487.

G. Landraf e C. Weyman, *Novatians Epistula de cibis Iudaicis*, in *Archiv für lat. Lexikogr. und Gramm.*, 11, 2, 1898, pagg. 221-249.

De aleatoribus.

Harnack, *Der pseudocypr. Traktat De aleatoribus, die älteste latein. christliche Schrift, ein Werk des röm. Bischofs Victor I* (sec. II), Leipzig, 1888, (*Texte und Unters.*, 5, 1).

Ed. Wölfflin, *Pseudo-Cyprianus (Viktor) de aleatoribus*, in *Archiv für latein. Lexik. und Gramm.*, 5, 1888, pagg. 487-499. (Cfr. Harnack, in *Theol. Literaturzeit.*, 1889, pagg. 1-5).

A. C. Mc. Giffert, in *Presbyt. Review, Januar*, 1889, pag. 143.

W. Haller, *Pseudo-Cypr. adversus aleat.*, in *Württemberger theol. Stud.*, 10, 1889, pagg. 191-222.

Funk, *Die Schrift De aleat.*, in *Hist. Jahrbuch*, 10, 1889, pagg. 1-22 [migliorato e accresciuto, in Funk, *Kirchengesch. Abhandl. und Unters.*, 2, 1899, pagg. 209-236].

Haussleiter, *Ist Viktor I von Rom der Verfasser der Schrift adversus aleat.?* in *Theol. Literaturblatt*, 1889, pagg. 41-43; 49-51; 225-229. (Cfr. *Gött. gel. Anz.*, 1898, pag. 363).

Sanday, *Notes on the text and date of the De aleat.*, in *Classical Review*, 1889, pagg. 126-128.

H. J. D. Ryder, *Harnack on the De aleat.*, in *The Dublin Review*, Ser. 3, 22, 1889, pagg. 82-98.

Miodonski, *Anonymus Adv. aleatores und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus, und an den Karthaginiensischen Klerus*, Erlangen, 1889.

P. v. Hoensbroech, *Die Schrift de aleator., als Zeugnis für den Primat der röm. Bischöfe*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 14, 1890, pagg. 1-26.

Etude critique sur l'opuscule de aleat. par les membres du Séminaire d'hist. ecclés. établi à l'Univers. cathol. de Louvain, Louvain, 1891.

De Rossi, in *Bullett. di arch. crist.*, 1891, pag. 28.

G. Morin, *Une étude sur le De aleat. par les membres du séminaire d'hist. ecclés., de Louvain*, in *Revue bénédict.*, 1891, pagg. 234-237.

Miodonski, *Zur Kritik der ältesten latein. Predigt Adversus Aleat.*, in *Commentationes Woelfflinianae*, Leipzig, 1891, pagg. 371-376.

— *Miscellanea latina*, Krakau, 1892, pag. 4.

I. M. Minasi, *L'opuscolo Contra aleat. scritto da un pontefice romano del* II *secolo. Testo e note. Di due citazioni contenute nell'opuscolo, l'una appartenente ad una lettera perduta di S. Paolo, l'altra alla Dottrina degli Apostoli*, in *Civiltà cattolica*, serie 15, vol. 2, 1892, pagg. 469-489.

C. Callewaert, *Une lettre perdue de S. Paul et le De aleat. Supplément à l'étude critique sur l'opuscule De aleat. par les membres du séminaire d'hist. ecclés. établi à l'Univ. cathol. de Louvain*, Louvain, 1893.

A. Schoene, *Die Weltchronick des Eusebius*, Berlin, 1900, pag. 197.

C. F. M. Deelman, *Adversus Aleat.*, in *Theol. Studien*, 23, 1906, pagg. 233-268; 335-353.

De singularitate clericorum.

Achelis, *Virgines subintroductae*, Leipzig, 1902, pag. 36.

Harnack, *Der pseudocyprian. Traktat De singul. cleric.*, Leipzig, 1903, (*Texte und Unters.*, N. F. 9, 3).

Fr. v. Blacha, *Der pseudo-cyprian. Traktat De singul. cleric., ein Werk des Novatians*, in *Kirchengesch., Abhandl.*, 2, Breslau, 1904, pagg. 193-256.

Bardenhewer, in *Litter. Rundschau*, 1904, pag. 331.

Adversus Iudaeos.

J. Dräseke, *Zu Hippolytos' Demonstratio adversus Iudaeos*, in *Jahrbücher für prot. Theol.*, 12, 1886, pagg. 456-461.

G. Landgraf, *Ueber den pseudocypr. Traktat Adversus Iudaeos*, in *Archiv für latein. Lexikogr. und Gramm.*, 11, 1, 1898, pagg. 87-97.

H. Jordan, *Melito und Novatian*, in *Archiv für latein. Lexikogr. und Gramm.*, 13, 1, 1902, pagg. 59-68.

Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, II, 2, Leipzig, 1904, pagg. 402 sgg. (Cfr. Krüger, in *Götting. Gel. Anzeigen*, 1905, pag. 48 sg.

De montibus Sina et Sion.

C. H. Turner, *The pseudo-cyprian. De montibus Sina et Sion written in Rom*, in *The Journal of theol. Stud.*, 7, 1906, pagg. 597-600.

P. Corssen, *Ein theol. Traktat aus der Werdezeit der kirchl. Liter. des Abendlandes*, in *Zeitschr. für dic neutest. Wiss.*, 12, 1911, pagg. 1-36.

De iudaica incredulitate.

A. Harnack, *Die Ueberlief. der griech. Apologeten des 2 Jahrh.*, Leipzig, 1882, pag. 119, (*Texte u. Unters.*, I, 1, 2).

Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons IV*, Erlangen u. Leipzig, 1891, pag. 310.

W. Macholz, *Spuren binitarisches Denkweise im Abendlande seit Tertullian*, (Inaug. Diss.), Jena, 1902, pagg. 5-16.

De duodecim abusivis saeculi.

S. Hellmann, *Pseudo-Cyprianus de* XII *abusivis saeculi*, Leipzig, 1909, (*Texte und Unters.*, 34, 1). (Cfr. Denk, in *Theol. Revue*, 1909, pag. 480 sgg.).

Duae orationes.

Zahn, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage*, Erlangen, 1882, pag. 127.

Harnack, *Drei wenig beachtete cyprian. Schriften und die Acta Pauli*, Leipzig, 1899, (*Texte und Unters.*, 19, N. F. 4, 36, pagg. 25-33).

L. Michel, *Gebet und Bild in frühchristl. Zeit*, Leipzig, 1902, in *Studien über christl. Denkmäler*, 1, pagg. 2-22.

Th. Schermann, *Die griech. Kyprianosgebete*, in *Oriens christ.*, 3, 1903, pagg. 303-323.

A. Grohmann, *Studien zu den Cyprianosgebete*, in *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes*, 30, 1917, pag. 121.

Epistulae spuriae.

Mercati, *Un falso donatistico nelle opere di S. Cipriano*, in *Rendiconti del R. Istit. Lombardo di scienze e lettere*, Ser. 2, 32, 1899, pagg. 986-997. (La 3ª delle lettere apocrife) [per la 1ª delle lettere spurie, vedi la Bibliogr. dell'Ad Donatum].

De duplici martyrio.

Fr. Lezius, *Der Verfasser des pseudocypr. Traktates De duplici martyrio.*

Ein Beitrag zur Charakteristik des Erasmus, in *Neue Jahrbücher für deutsche Theol.*, 4, 1895, pagg. 95-110, 184-243.

Caena Cypriani.

H. Hagen, *Eine Nachahmung von Cyprians Gastmahl durch Hrabanus Maurus,* in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 27, 1884, pagg. 164-187.

H. Drewer, *Ueber den Heptateuchdichter Cyprian und die Coena Cypriani,* in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 28, 1904, pagg. 92-115.

A. Lapôtre, *La Cena Cypriani et ses énigmes,* in *Recherches de Science relig.*, 3, 1912, pagg. 497-596.

R. Strecker, *Die Cena Cypr. und ihr Bibeltext,* in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 54, 1912, pagg. 61-78.

De centesima, sexagesima, tricesima.

Reitzenstein, *Eine frühchristl. Schrift von den dreierlei Früchten des christl. Lebens,* in *Zeitschrift für die neutest.. Wiss.*, 1914, pagg. 60-90 (cfr. Harnack, in *Theol. Literaturzeitung,* 1914, pagg. 220-223).

De Bruyne, *Un traité gnostique sur les trois récompenses, Ibid.*, pagg. 280-284.

G. Wohlenberg, *Eine pseudocypr. Schrift über dreifach verschiedenen Lohn,* in *Theol. Literaturbl.*, 35, 1914, pagg. 169 sgg.; 193 sgg.; 217 sgg.

E. Seeberg, *Eine neugefund. latein. Predigt aus dem 3 Jahrh.*, in *Neue kirchl. Zeitschr.* 25, 1914, pag. 472 sgg.; 495 sgg.

M. Heer, *Pseudocyprian vom Lohn der Frommen und das Evangelium Justins,* in *Röm. Quartalschr.*, 28, 1914, pag. 97-186.

E. Buonaiuti, *Un preteso scritto precipriano sul diverso fruttato della vita cristiana,* Roma, 1914.

IV. — Filosofia e teologia di Cipriano.

J. Peters, *Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche gegenüber den beiden Schismen in Karthago und Rom,* Luxemburg, 1870.

A. Kolbe, *Cyprians Lehre von der Einheit der Kirche und der Stellung des röm. Bischofs in ihr,* in *Zeitschr. für die gesammte Luth. Theol. und Kirche,* 35, 1874, pag. 25.

Rönsch, *Die alttestamentl. Itala in den Schriften des Cyprian,* Marburg, 1875.

Menden, *Beiträge zur Geschichte und zur Lehre der nordafrikan. Kirche aus den Briefen des hl. Cyprian,* (Progr.), Bonn, 1878.

J. H. Reinkens, *Die lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche,* Göttingen, 1885.

O. Ritschl, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Eine Kirchengesch. und Kirchenrechtl. Unters.*, Göttingen, 1885.

G. Morgenstern, *Cyprian Bischof von Karthago als Philosoph,* (Inaug. Diss.), Jena, 1889.

M. Thurnhuber, *Die vorzüglichsten Glaubenslehren des hl. Bischofs und Märtyrers Cyprianus von Karthago. Eine patristische Studie,* I Hälfte, (Progr.), Augsburg, 1890.

P. v. Hoensbroech, *Der römische Primat bezeugt durch den hl. Cyprian,* in *Zeitschr. für kath. Theol.*, XIV, 1890, pagg. 193-230.

E. Kohlschmidt, *Ad constituendam ecclesiae catholicae notionem quid Cyprianus, ad emendandam atque instaurandam quid valuerit Lutherus, brevi comparatione exponitur,* (Oratio), Jenae, 1891.

J. Haussleiter, *Die latein. Apokalypse der alten afrikanischen Kirche,* in Haussleiter und Zahn, *Forsch. zur Gesch. des neutest. Kanons,* IV, 1891, pagg. 79-175.

P. Corssen, *Der Cyprian. Text der Acta Apostolorum,* (Progr.), Berlin, 1892.

Götz, *Die Busslehre Cyprians. Eine Studie zur Gesch. des Busssacraments,* Königsberg, 1895.

J. Ernst, *Die Busslehre Cyprians,* Königsberg, 1895.

K. Müller, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian,* in *Zeitschr. für Kirchengesch.,* 16, 1895-1896, pagg. 1-44 ; 187-219.

J. De la Rochelle, *L'idée de l'église dans St Cyprien,* in *Revue d'hist. et de littér. relig.,* I, 1896, pagg. 519-533.

L. Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit,* Freiburg i. Br., 1896, pagg. 521-546 : *Die Ueberlieferung und Geltendmachung der Geoffenbarten Eschatologie durch Cyprian.*

Götz, *Das Christenthum Cyprians. Eine historisch-kritische Untersuchung,* Giessen, 1896.

M. Winkler, *Ist Cyprian ein Gegner des kathol. Traditionsprinzip?* in *Theol. prakt. Monatschrift,* 7, 1897, pag. 760.

J. Heidenreich, *Der neutestamentl. Text bei Cyprian verglichen mit dem Vulgata-Text. Eine textkritische Unters. zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes,* Bamberg, 1900.

K. H. Wirth, *Der Verdienst-Begriff in der christlichen Kirche nach seinen geschichtlichen Entwicklung dargestellt.* II *Der Verdienst-Begriff bei Cyprian,* Leipzig, 1901.

Harnack, *Cyprian als Enthusiast,* in *Zeitschr. für die neutest. Wiss.,* 3, 1902, pagg. 177-191.

A. Scheiwiler, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrh.,* Mainz, 1903.

A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit,* in *Theol. Studien der Leo-Gesell.,* 12, Wien, 1905, pagg. 300-321.

B. Poschmann, *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian. Eine dogmengesch. Untersuchung,* Paderborn, 1908.

H. Frhr. von Soden, *Das latein. Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians nach Bibelhandscriften und Väterzeugnissen,* Leipzig, 1909, (*Texte und Unters.,* 33).

A. Seitz, *Cyprian und der römische Primat,* Regensburg, 1911.

C. A. Knelle, *Römisch-Katholisch beim hl. Cyprian,* in *Zeitsch. für kath. Theol.,* 35, 1911, pagg. 253-271.

— *Cyprian und die römische Kirche, ibid.,* pagg. 674-689.

H. Koch, *Matrix et radix ecclesiae catholicae,* (Cypr., *Ep.,* 48, 3), in *Zeitschr. für die neutest. Wiss.,* 93, 1912, pagg. 165-170.

K. Adam, *Cyprians Kommentar zu Mt.,* 16, 18, *in dogmengeschichtl. Beleuchtung,* in *Theol. Quartalschr.,* 94, 1912, pagg. 99-120, 203-244.

H. J. Vogels, *Zur Afrikan. Evangelienübersetzung,* in *Bibl. Zeit.,* 12, 1914, pagg. 251-268.

A. d'Alès, *La théologie de S. Cyprien,* Paris, 1922.

V. — Lingua e stile.

M. Le Provost, *Etude philol. et littéraire sur St Cyprien, précédée d'une lettre de M. L. Gautier,* St Brieuc et Paris, 1889.

R. Herkenrath, *Gerundii et gerundivi apud Plautum et Cyprianum usum comparavit R. Herkenrath*, Pragae, 1894, (*Prager Studien aus dem Gebiete der Klass. Altertums*, 2).

E. W. Watson, *The style and language of St Cyprian*, in *Studia biblica et eccles.*, 4, 1896, pagg. 189-324.

E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig, 1898, pag. 618.

W. Meyer, *Fragmenta burana*, Berlin, 1901, pag. 154.

L. Bayard, *Le latin de St Cyprien*, Paris, 1902.

— *Comment parlait un évêque africain au* III *siècle*, Paris, 1903.

W. Meyer, *Gesammelte Abhandl. zur mittellatein. Rythmik*, Berlin, 1905, II, pagg. 243-249.

Ed. De Jonge, *Les clausules métriques de St Cyprien*, Louvain 1905.

J. B. Ponkens, *Sacramentum dans les œuvres de St Cyprien*, in *Bullet. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, 2, 1912, pagg. 275-289.

VI. — Influenza letteraria e studi vari.

M. Manitius, *Zu Cyprian*, in *Zeitschr. für die österr. Gymnasien*, 39, 1888, pagg. 869-872 [citazione da Cipriano nel *Liber de unitate ecclesiae conservanda*, attribuito al vescovo Walram von Naumburg † 1111].

C. Weyman, *Zu Maximus Taurinensis*, in *Rhein. Mus.*, 45, 1890, pag. 320.

G. Götz, *Gesch. der Cyprian. Literatur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften*, (Inaug. Diss.), Basel, 1891.

E. W. Watson, *Cyprian in Greece*, in *The classical Review*, 7, 1893, pag. 248 [una citazione greca da Cipriano del 1723]. Cfr. a questo proposito F Lauchert, in *Internat. theol. Zeitschrift*, I, 1893, pag. 699 [la citazione si trova già fatta nel 1672].

VII. — Le varie liste delle opere di Cipriano.

Per la conoscenza della produzione letteraria di Cipriano noi abbiamo tre importantissimi documenti. L'uno si trova nel cap. 7 della *Vita* di Ponzio. Il biografo, per dimostrare che Cipriano aveva avuto ragione di sottrarsi alla prima persecuzione con la fuga, dice che solo così egli potè esplicare la sua opera salutare di pastore di anime, e cita, non con i loro titoli, ma sotto forma di interrogazioni, alludenti al loro contenuto, i vari trattati di Cipriano.

Il secondo fu scoperto dal Mommsen in un manoscritto del x sec. della biblioteca di Filippo di Cheltenham, e consiste in un catalogo stichometrico, redatto nel 359, che coincide per lo più con la lista di Ponzio, ma contiene qualche trattato e qualche lettera in più.

Il terzo fu segnalato dal Morin in un sermone inedito di Agostino.

La lista di Ponzio è la seguente:

1. Ad Donatum: *quis emolumentum gratiae per fidem proficientis ostenderet?*

2. De habitu virginum: *quis virgines ad congruentem pudicitiae disciplinam et habitum sanctimonia dignum velut frenis quibusdam lectionis dominicae coërceret?*

3. De lapsis: *quis doceret poenitentiam lapsos?*

4. De cath. eccl. unitate: (*quis doceret*) *veritatem haereticos, schismaticos unitatem?*

5. De dominica oratione: (*quis doceret*) *filios dei pacem et evangelicae precis legem?*

6. Ad Demetrianum : *per quem gentiles blasphemi repercussis in se quae nobis ingerunt vincerentur?*

7. De mortalitate : *a quo Christiani mollioris affectus circa amissionem suorum aut, quod magis est, fidei parvioris consolarentur spe futurorum?*

8. De opere et eleemosynis : *unde sic misericordiam (disceremus)?*

9. De bono patientiae : *unde patientiam disceremus?*

10. De zelo et livore : *quis livorem de venenata invidiae malignitate venientem dulcedine remedii salutaris inhiberet?*

11. Ad Fortunatum de exhort. martyrii : *quis martyres tantos exhortatione divini sermonis erigeret?*

12. Ep. 76 (?) : *quis denique tot confessores frontium notatarum secunda inscriptione signatos et ad exemplum martyrii superstites reservatos incentivo tubae caelestis animaret?*

Nel n° 12 alcuni (Götz, pag. 39, Harnack, *Gesch.*, I, pag. 693. Ma cfr. *Texte und Unters.*, 13, 4b, 1895, pag. 6, n. 2) vollero vedere un'allusione al *De laude martyrii:* ma questo trattato non è di Cipriano, e quindi non si può supporre che Ponzio lo riportasse al vescovo di Cartagine. Con l'*Ep.* 76 lo identificano Monceaux, *Hist.* II, pag. 248, Bardenhewer, *Gesch.*, II^2, pag. 470, Schanz, *Gesch.*, III^2, pag. 338. Nella lista di Ponzio mancano solo il *Quod idola dii non sint* e i *Testimonia.*

L'ordine con cui i trattati si seguono è quello stesso che ci è dato dalla tradizione manoscritta, e forse deriva da una raccolta del *corpus* ciprianeo, già formata ai tempi di Ponzio, seguendo l'ordine cronologico dei trattati.

La lista così detta di Cheltenham fu scoperta dal Mommsen nel ms. 12266 del sec. x della raccolta di Cheltenham, il quale, dopo il *Liber generationis* di Ippolito, contiene un catalogo stichometrico degli scritti del Vecchio e del Nuovo Testamento e delle opere di Cipriano. Il catalogo ciprianeo è introdotto dalle parole : *quoniam indiculum versuum in urbe Roma non ad liquidum, sed et alibi avariciae causa non habent integrum, per singulos libros computatis syllabis posui numero XVI versum Virgilianum, omnibus libris numerum adscribsi.*

Poco dopo, lo stesso Mommsen trovò, nel manoscritto di S. Gallo 133 del sec. ix, un secondo esemplare del *Liber generationis,* appartenente alla stessa famiglia del Cheltenhamense, e pubblicò le varianti del catalogo.

La lista di Cheltenham comprende i seguenti scritti di Cipriano (il numero aggiunto si riferisce all'indicazione stichometrica del Cod. di Cheltenham, quello chiuso tra parentesi alla variante del Cod. di S. Gallo) :

1. ad Donatum, CDX ;
2. ad virgines, D = de habitu virginum ;
3. de lapsis, DCCCCLXXX (DCCCLXXX) :
4. de opere et elemosyna, DCLXX (DCCLXX) ;
5. ad Demetrianum, DXXXV ;
6. de aeclesiae unitate, DCCL (DCC) ;
7. de zelo et livore, CDXX ;
8. de mortalitate, DL ;
9. de patientia, DCCCLX (D) ;
10. ad Fortunatum, DCCXL (DCCCLX) ;
11. de domini oratione (sic), (DCCXL) ;
12. ad Quirinum (l. I), DL ;
    (l. II), DCCCL (DCCCCL) ;
    (l. III), DCCLXX ;
13. ad Antonianum, DCL = ep. 55 H. ;

14. de calice dominico, CDL=ep. 63;
15. de laude martyrii, DCCCXXX=?;
16. ad confessores martyrum, CXL=ep. 10;
17. Moysi et Maximo, LXX=ep. 28;
18. ad eosdem alia, CXX=ep. 37;
19. de precando deum, CXC=ep. 11;
20. ad clerum, LIV=ep. 38;
21. Aurelio lectori pro ordinato, CXL (CXI);
22. Celerino, C=ep. 39;
23. ad Iobianum, DL=ep. 73;
24. ad Quintum, C=ep. 71;
25. Ade prb. XIII n. XXX=ep. 70 (76 Turner);
26. Ade prb. n. CXX;
27. sententiae episcoporum, DXX;
28. ad Pompeium, CCXC=ep. 74;
29. ad Stephanum, C=ep. 72 (ep. 68?);
30. ad Fidum, CVI=ep. 64;
31. ad Magnum, CCLXXXIV (CLXXXIV)=ep. 69 (c. 1-11 v. Soden);
32. ad Martialem, CCCL=ep. 67;
33. Luci (?) ad Eucratium, XL=ep. 2 (2+78 Turner);
34. Felici et ceteris, XX=ep. 56 (Goetz), 79 (Turner), 76 (Sanday, v. Soden);
35. De Numidia conf., XXX (=ep. 40);
36. ad Florentium, CCVII (CCVIII)=ep. 66;
37. ad presb., LXXII=ep. 12 (ep. 54 Turner, v. Soden);
38. ad eosdem et diac., XXV (XXX)=ep. 32;
39. ad clerum urb., LXX=ep. 20;
40. Romani resc (sic), CCXV (CCCXV)=ep. 30;
41. adversus Iu(daeos), CCXC;
42-50. ad Cornelium, IX (VIII) MCVIII=ep. 44, 45, 47, (48), 51, 52, 57, 59, 60;
51. vita Cypriani, DC.

Circa l'identificazione degli scritti della lista non vi sono, in genere, tra i critici divergenze di opinioni. Solo è da notare che il Mommsen non ha identificato il n° 21, il quale tuttavia è forse tutt'uno col n° 20 — almeno nella tradizione manoscritta della lettera 38 le parole *Aurelio lectori pro ordinato* fanno parte dell'indirizzo —. Anche i ni 25 e 26 si riferiscono probabilmente ad uno stesso scritto, la lettera 70. Secondo il Goetz (pag. 108), la tradizione, guasta, sarebbe da restituire così: *Ad episcopos presbyterosque XIII numero XXX episcopi et presbyteri CXX.*

Infine, data la gran differenza che corre tra l'indicazione stichometrica del *De laude martyrii* e la reale lunghezza dell'opuscolo, il Goetz (pag. 55) suppose che, in origine, a quel trattato doveva essere unita anche l'ep. 6, che in una famiglia di manoscritti sta appunto fra la 63 e la 10.

La lista ci mostra che già nel 359, quando essa fu composta, alcuni degli scritti pseudociprianei erano stati accolti nel *corpus* delle opere autentiche del santo vescovo (*adv. Iudaeos* e *De laude martyrii*). Nel complesso, la lista di Cheltenham, eccezion fatta per ciò che riguarda l'ordine dei trattati, si accorda con quella data da Ponzio.

Infine, nel *Tractatus de Natale S. Cypriani*, edito dal Morin insieme con altri sermoni di Agostino dal *Cod. Guelferbyt.* 4096 del sec IX (Campoduni et

Monaci, 1917), si trovano allusioni ai seguenti scritti di Cipriano: 1. *ad Demetrianum*; 2. *de habitu virginum*; 3. *de zelo et livore*; 4. *de dominica oratione*; 5. *de lapsis*; 6. *de bono patientiae*; 7. *de catholicae ecclesiae unitate*; 8. *de mortalitate*; 9. *quod idola dii non sint*; 10. *de opere et eleemosynis*. Mancano l'*Ad Donatum* (citato da Agostino nel *De doctr. christ.*, 4, 31), l'*Ad Fortunatum* e l'*Ad Quirinum*, che manca anche nella lista di Ponzio. Il *Quod idola* figura invece in questo solo documento.

VIII. — Manoscritti di Cipriano.

I manoscritti ciprianei sono in grandissimo numero; di essi alcuni contengono il *Corpus*, più o meno completo, delle opere del Santo, altri ci han conservato questo o quel trattato in raccolte miscellanee di scritti agiografici, canonici, ecc.

Già il Hartel usò per la sua edizione una quarantina di codici; il von Soden ne esaminò 157, e ne citò inoltre ancora 21 (cfr. *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 11, 1908, pag. 515 e *Nachr. Gött. Ges. Wiss.*, 1909, pag. 307). Un'esplorazione sistematica delle biblioteche nostre e straniere ne farebbe certo aumentare ancora la mole, già così considerevole.

I manoscritti non solo presentano molte e notevoli varianti di lezioni, ma anche varie forme e gradi nella composizione del *Corpus* ciprianeo: solo i manoscritti più recenti (come quello di *Torino, Naz.*, E. III, 5 e di *Roma Chigian.*, A. VI, 177) lo contengono intero. Il von Soden e il Chapman hanno cercato, con lunghi e pazienti studi, di determinare le famiglie e gli aggruppamenti di così vasta congerie di materiale, ed il primo è certo il più benemerito in quest'ordine di ricerche. Egli ha riconosciuto che originariamente in ogni manoscritto la raccolta delle opere ciprianee doveva esser divisa in tre parti: *Libelli*, lettere, scritti apocrifi. La raccolta dei *Libelli* o trattati era già quasi completa fin nei tempi più antichi: solo variava l'ordine con cui i trattati si seguivano.

Non così può dirsi delle lettere, forse a cagione del loro numero maggiore: i vari stadi che han condotto alla formazione della raccolta, quale noi oggi la possediamo, si possono dedurre da antichi indici di manoscritti oggi perduti. Il von Soden ha distinto quattro gruppi di lettere, che costituirebbero altrettante piccole raccolte originarie, formate dallo stesso Cipriano: 1° le lettere in forma di trattato (ep. 63 e 55), che si univano ai *Libelli* come un'appendice. 2° Le ep. 6, 10, 28, 37, 11, 38, 39, in cui si parla della professione di fede e del martirio. 3° Le lettere a Cornelio: ep. 60, 57, 59, 52, 47, 45, 48, 44, 51. 4° Le lettere sulla polemica battesimale, compreso il protocollo del concilio di Cartagine del settembre 257: ep. 73, 71, 70, 74, 69, 67, 64, 2. Questi quattro gruppi sono, alla lor volta, riuniti variamente in quattro tipi di raccolte maggiori, in due dei quali la lettera a Cornelio, cronologicamente più antica, figura dopo le lettere sulla polemica battesimale, e negli altri due prima. I primi due gruppi sono dal von Soden indicati con A_1 ed A_2, perchè di origine africana, gli altri due con R_1 ed R_2, perchè forse di origine romana. Per il gruppo A_1, il manoscritto principale è il *Cod. Vindob.-Laureshamensis* 962 del sec. IX, il quale contiene solo i *Testimonia* e le Lettere, essendo andato perduto un primo volume che conteneva i *Libelli*. Il gruppo A_2 è rappresentato solo da manoscritti recenti, tra cui precipuo il *Cod. Monac.* 18203 del sec. XV, ma la parentela che intercede tra questi e alcuni antichissimi codici perduti, come il *Veronese* e il *Beneventano*, a noi noti dalla collazione di Latino Latini, usata dal Manuzio per la sua edizione romana del 1563, mostra che anche questo tipo risale a notevole antichità.

I codici principali del gruppo R_1 sono il *Trecensis* 581 del sec. VIII e il *Monac.* 208 del sec. IX; il gruppo R_2 si basa fondamentalmente sul *Cod. Vatic. Regin.* 118 del sec. X. È naturale poi che vi siano anche dei codici, che combinino variamente due o più dei predetti gruppi tra loro.

I manoscritti della seconda classe, quelli cioè che presentano scritti ciprianei o pseudociprianei insieme con opere di altri autori, sono di secondaria importanza, in quanto si riportano a codici della prima classe; possono tuttavia esser molto utili, perchè conservano alcune lezioni antiche, perdutesi nella tradizione diretta.

Cfr. sulla tradizione manoscritta di Cipriano, oltre i *Prolegomena* del HARTEL e l'opera fondamentale del VON SODEN, *Die cyprian. Briefsammlung. Gesch. ihrer Entst. und Ueberlief.*, Leipzig, 1904, (*Texte und Unters.*, 25, 3), con i supplementi in *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 11, 1908, pag. 515 e *Nachtr. Gött. Ges. Wiss.*, 1909, pag. 307.

J. WORDSWORT, *The Oxforder Mss. of St Cyprian* (*Old latin biblical texts* n° 2, Oxford, 1886, App. 2, pag. 123).

M. MANITIUS, *Zu Cyprian*, in *Zeitschr. für österr. Gymn.*, 39, 1888, pag. 869.

W. SANDAY, *The Cheltenham list of the canonical books of the old and new Testament and of the writings of Cyprian*, (*Studia biblica et ecclesiastica*, 3), Oxford, 1891, pag. 274 (sui manoscritti inglesi).

W. SCHULZ, *Cyprianmanuscripte in Madrid und im Escorial*, in *Theol. Literaturzeit.*, 1897, pag. 179, (*Berichtigungen zur Bibliotheca patrum lat. Hispaniensis*, 1, Wien, 1887).

G. MERCATI, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano*, in *Studi e documenti di storia e diritto*, 19, 1898, pagg. 321-363; 20, 1899, pagg. 61-88 (anche separato, Roma, 1899).

— *Un falso donatistico nelle opere di S. Cipriano*, in *Rendiconti del R. Istituto lombardo di scienze e lettere*, Serie 2, 32, 1899 (sui manoscritti africani).

RAMSAY, *On early insertions in the third book of St Cyprians Testimonia*, in *The Journal of theol. Studies*, 2, 1901, pagg. 276-288.

C. H. TURNER, *The original order and contents of our oldest Ms. of St Cyprian, ibid.*, 3, 1902, pagg. 282-285 (sul *Cod. Segnerianus* 10592).

— *A newly discovered leaf of a fifty-Century Ms. of. St Cyprian, the Turin and Milan fragments, ibid.*, pagg. 576-578.

RAMSAY, *The contents and order of the manuscripts LNP, ibid.*, pagg. 585-594.

— *An uncial fragment of the "Ad Donatum" of St Cyprian, ibid.*, 4, 1903, pag. 86.

J. CHAPMAN, *The order of the treatises and letters in the Mss. of St Cyprian, ibid.*, pag. 103.

E. W. WATSON, *Cyprianica, ibid.*, pag. 131.

MONCEAUX, *Etude critique sur l'Appendix de St Cypr.*, in *Revue de philol.*, 26, 1902, pagg. 63-98, (*Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, II, pagg. 87-118).

R. REITZENSTEIN, *Ein donatistisches Corpus Cyprian. Schriften*, in *Nachr. Gött. Ges. Wiss.*, 1914, pag. 85.

C. SAJDAK, *De Cypriani epistularum codice Cracoviensi nr.* 1210, in *Eos*, 1914/15, pag. 134.

K. MENGIS, *Ein donatist. Corpus Cyprian. Briefe*, (Diss.), Freiburg, 1916.

— *Ein altes Verzeichnis Cyprianischer Schriften*, in *Berlin. philol. Woch.*, 38, 1918, pag. 326.

Manoscritti degli apocrifi di Cipriano.

De bono pudicitiae.

Il principale è il *Cod. Leidensis Voss.* 40 del sec. x : notevole anche il *Paris. lat.*, 1658 (cfr. P. Lejay, in *Bull. des humanistes franç.*, IV, 1895, pag. 54.

De laude martyrii.

Secondo il von Soden il *De laude martyrii* non dovè esser compreso nelle prime raccolte delle opere di Cipriano. Poichè però è conservato nel *Cod. Trecensis* 581 e *Vat. Reg.* 118, il von Soden ritiene che esso sia entrato a far parte del corpo delle opere ciprianee nella città di Roma.

De rebaptismate.

I codici, Remense e Vaticano, usati dal Rigaltius e dal Labbe nelle loro edizioni, sono perduti. Il cod. Vat. Reg. lat. 324 del sec. xvi/xvii sarebbe però, secondo l'Ernst, una copia del *Remensis*. Il von Soden ritiene che il codice 653 della *Bibl. Barberini*, sia una trascrizione dell'edizione del Rigaltius, fatta da L. Holstenius nel 1648, giovandosi della collazione di un codice, oggi perduto.

Cfr. V. Soden, *Eine neue Handschrift des pseudocyprian. Liber de rebapt.* (*Quellen und Forsch. aus italien. Archiven und Biblioth.*, 13, 1910, pag. 217).

J. Ernst, *Zur handschriftl. Ueberlief. des Liber de rebapt.*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 22, 1898, pag. 179.

Adversus aleatores *e* Adversus Iudaeos.

I principali manoscritti sono il *Cod. Trecensis* 581 del sec. viii/ix, il *Monac.* 208 del sec. ix e il *Vat. Reg.* 118 del sec. x ; minor valore ha il *Paris. Nat.* 13047 del sec. ix.

Cfr. A. Miodonski, *Commentationes Voelfflinianae*, Leipzig, 1891, pag. 371 e *Miscellanea latina*, Cracoviae, 1892.

A. Harnack, *Patristische Miscellen*, (*Texte und Unters.*, 20, 3, Leipzig, 1900, pag. 112).

De montibus Sina et Sion.

Il trattato entrò a far parte del corpus ciprianeo probabilmente a Roma. I codici principali sono il *Trecensis* 581 e il *Vat. Reg.* 118.

De singularitate clericorum.

Dei 15 manoscritti che lo contengono, il più antico è il *Cod. Par.* 13331 ol. *Sangerman.* 839 del sec. ix che presenta il trattato come anonimo : nel *Vindob.* 1064 del sec. xiii/xiv è attribuito ad Origene ; nel *Venet. Marc.*, III, 42-48 del sec. xv e *Par. Mazar.* 641 del sec. xv ad Agostino. Solo nel *Par.* 1659 del sec. xii è riportato a Cipriano.

De pascha computus.

Una redazione più breve, anonima, sotto il titolo *expositio bissexti*, si trova nel *Cod. Mus. Brit. Cotton. Cal.* A. XVI del sec. ix : la redazione più lunga si fonda sul codice *Remensis* 133 del sec. ix, oggi perduto, ma del quale si servì il Wallisius, in una trascrizione fatta dal Mabillon, per la sua edizione di Oxford. Nel Remensis il trattato aveva la seguente intitolazione : *Caecilii Cypriani de Pascha computus inchoat.* L'ediz. di Hartel riproduce quella del Wallisius. Nei manoscritti ciprianei il trattato non figura mai.

De iudaica incredulitate.

L'archetipo è il *Cod. Vat. Reg.* 118. È probabile che in Roma, prima del ix sec., il trattato sia stato compreso nel numero delle opere ciprianee.

Exhortatio de poenitentia.

Wunderer usò un codice *Augustano* del sec. xv e un *Matritensis* Q. 138 anche del xv ; Miodonski il *Paris.* 550 del sec. xiii.

De centesima, sexagesima, tricesima.

Cod. Wirceb. theol. fol. 33 del sec. IX, e *Monac.* 3739 sec. IX. Nel *Monacensis* è contenuta solo la parte *de centesima* del trattato.

IX. — Edizioni di Cipriano. — Edizioni generali.

J. ANDREAS, Romae, 1471 (*editio princeps* fondata sul *Parisinus*, 1659 del sec. XII); poi ristampata a Venezia, 1471, 1483; Memmingen, 1477, Deventer, 1477, Parigi, 1500, 1512 (quest'ultima con l'aggiunta della *Passio Cypriani* e di un trattato spurio *De symbolo*, tolti dal cod. *Parisinus* 1922 del sec. XIII).

ERASMUS, Basilea, 1520 (il testo fu emendato col sussidio di nuovi materiali manoscritti). Ristampe dell'Erasmiana sono le ediz. di Lione, 1537, Antwerpen, 1541, Cöln, 1544, Venezia, 1547, ecc.

P. MANUTIUS, Roma, 1563 (testo migliorato sugli studi di LATINO LATINI: il numero delle lettere ciprianee è considerevolmente aumentato rispetto alle precedenti edizioni).

W. MORELIUS, Paris, 1564 (fondata su nuovi Mss., e la prima che raccolse tutti gli scritti autentici di Cipriano).

J. PAMELIUS, Antwerpen, 1568 (il primo tentativo di ordinare cronologicamente le lettere ed i trattati).

N. RIGALTIUS, Paris, 1648.

J. FELL e J. PEARSON, Oxford, 1682.

ST. BALUZIUS, Paris, 1718 (compiuta, per la morte del Baluze, da PR. MARANUS, e riprodotta in MIGNE, *Patr. Lat.*, 4, Paris, 1844).

D. J. H. GOLDHORN, Leipzig, 1838 (=GERSDORF, *Bibl. Patr. eccl. lat. sel.*, 2-3): una riproduz. dell'ediz. di Oxford, 1682, senza l'apparato critico.

W. HARTEL, Wien, 1868-1871 (=*Corpus script. eccl. lat.*, 3, pars I-III). (I, i trattati; II, le lettere; III, gli scritti apocrifi, gl'indici e la *Praefatio*. Hartel ha conservato l'ordine dell'ediz. di Oxford, e molto allargato il numero dei Mss., specialmente antichi. Ma l'ediz. definitiva di Cipriano si attende tuttora, perchè anche il Hartel è pieno di mende e di errori). Cfr. P. DE LAGARDE, *Symmicta*, Gött, 1877, pagg. 65-68 (*Gott. Gelehrten Anzeige*, 1871, pagg. 521-543).

Edizioni speciali. — Ad Donatum.

J. G. KRABINGER, Tübingen, 1859 (insieme col *De orat.*, *De mortal.*, *Ad Demetr.*, *De opere et eleem.*, *De bono pat.*, *De zelo et livore*).

F. LÉONARD, Namur, 1887 (insieme con l'*Ad Demetr.*, *De mortal.*, *De patient.*).

Quod idola dii non sint.

M. J. ROUTH, Oxon., 1832, 1840[2], 1858[3] (*Script. eccl. opusc.*) (col *De opere, de zelo, de mortal.*). Spesso, nelle più recenti edizioni, è unito all'*Octavius* di Minucio Felice.

De lapsis e De habitu virginum.

J. G. KRABINGER, Tübingen, 1853 (insieme col *De cath. eccl. unitate*).

De cath. eccl. unitate.

J. STEPHANUS, London, 1632.

G. CALIXTUS, Helmst., 1657.

FEBRONIUS, Roma, 1774.

J. G. KRABINGER, Tübingen, 1853 (vedi sotto *De lapsis*).

M. F. HYDE, Buckington, 1853.

H. HURTER, *Sanct. patr. opusc. sel.*, I, Oenip., 1888[4] (con l'*Ad Demetr.*).

De dominica oratione.

J. G. Krabinger, Tübingen, 1859 (vedi sotto *Ad Donatum*).

H. Hurter, *Sanct. patr. opusc. sel.*, 2, Oenip., 1879[2] (col *De oratione* di Tertulliano).

Ad Demetrianum.

J. G. Krabinger, Tübingen 1859 (vedi sotto *Ad Donatum*).

F. Léonard, Namur, 1887 (vedi *ibid.*).

H. Hurter, *Sanct. patr. opusc. sel.*, 2, Oenip., 1888[4] (vedi sotto *De cath. eccl. unit.*).

De opere et eleemosynis.

M. J. Routh, *Oxon.*, 1840[2], 1858[2] (*Script. eccl. opusc.*) (vedi sotto *Quod idola*).

J. G. Krabinger, Tübingen, 1859 (vedi sotto *Ad Donatum*).

H. Hurter, *Sanct. patr. opusc. sel.*, 4, Oenip., 1894[2] (col *De mortal.* e *De bono pat.*).

De bono patientiae.

J. Stephanus, Oxon., 1633.

J. G. Krabinger, Tübingen, 1859, (vedi sotto *Ad Donatum*).

Gassner, Salzburg, 1882 (col *De mortal.* e *De zelo*).

F. Léonard, Namur, 1887 (vedi sotto *Ad Donatum*).

H. Hurter, *Sanct. patr. opusc. sel.*, 4, Oenip., 1894[2] (vedi sotto *De opere et eleem.*).

De mortalitate.

M. J. Routh, Oxon., 1840[2], (vedi sotto *Quod idola*).

J. G. Krabinger, Tübingen, 1859 (vedi sotto *Ad Donatum*).

Gassner, Salzburg, 1882, (vedi sotto *De bono pat.*).

F. Léonard, Namur, 1887, (vedi sotto *Ad Donatum*).

J. Tamiettius, Aug. Taur., 1887.

H. Hurter, *Sanct. patr. opusc. sel.*, 4, Oenip., 1894[2], (vedi sotto *De opere*).

De zelo et livore.

M. J. Routh, Oxon., 1840[2] (*Script. eccl. opusc.*), (vedi sotto *Quod idola*).

Lettere.

F. L. Reinhart, Altorf, 1681.

M. J. Routh, *Script. eccl. opusc.*, Oxon., 1840[2] e *Reliquiae sacrae*, 3[2], Oxon., 1846, (solo i numeri 57, 64, 67, 70, 72 e le *Sententiae episcoporum*), pagg. 93-217.

K. Mengis, *Ein donatistisches Corpus Cyprianischer Briefe*, (Diss.), Freib. i. Br., 1916, (Epp. 67, 6, 4, 10 dal *Cod. Wirceburg. Mp. theol.*, f. 33, saec. VIII (IX).

Mercati, *Studi e documenti di storia e diritto*, 19, Roma, 1898, (*D'alcuni sussidi nuovi per la critica del testo di S. Cipriano*, pag. 69), (Epp. 49 e 50).

Miodonski ha edite le lettere 8, 21, 22, 23 e 24 nella sua ediz. dell'*Adv. Aleatores*, Leipzig, 1889, pagg. 112-126.

Opere spurie. — Exhortatio de poenitentia.

J. Chr. Trombelli, *Anecdota Canon. Regul. S. Salvatoris*, 2, Bononiae, 1751.

C. Wunderer, *Bruchstücke einer afrikan. Bibelübers. in der pseudocyprian. Schrift Exhort. de poenit.*, (Progr.), Erlangen, 1889, pag. 11.

A. Miodonski, *Incerti auctoris Exhort. de poenit.*, (Estratto dal tomo XX dell'Accademia di belle lettere di Cracovia), Cracovia, 1893.

De rebaptismate.

M. J. Routh, *Reliquiae sacrae*, 5, Oxon. ,1848², pag. 281.

G. Rauschen, *Floril. patrist.*, 11, Bonn, 1916, (col *De baptismo di Tert.*).

De aleatoribus.

Harnack, in *Texte und Unters.*, 5, 1, Leipzig, 1888.

Miodonski, *Anonymus adv. aleat. und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den karthagin. Klerus* (*Cypr. ep.*, 8, 21-24), *kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt*, Erlangen, 1889.

A. Hilgenfeld, *Libellum de aleat. inter Cypr. scripta conservatum edidit et commentario critico exegetico historico instruxit* A. Hilgenfeld, Friburgi Brisg., 1889.

Etude critique sur l'opuscule De aleat. par les membres du séminaire d'hist. ecclés. établi à l'Univ. cathol. de Louvain, Louvain, 1891.

De singularitate clericorum.

Parigi, 1718, [senza indicaz. dell'editore].

Coena Cypriani.

Lips., 1644, *per quendam Maturum* (?).

Migne, *Patr. Lat.*, 4, 925.

Hagen, *Eine Nachahmung von Cypr. Gastmahl durch Hrabanus Maurus*, in *Zeitschr. für viss. Theol.*, 27, 1884, pagg. 164-187, (il testo della *Coena* è alle pagg. 179-187).

Harnack, *Drei wenig beachtete cyprian. Schriften und die Acta Pauli*, Leipzig, 1899, (*Texte und Unters.*, 19, 3 b.), pag. 5.

K. Strecker, in *Mon. Germ. hist. Poet. lat. med. aev.*, IV, 2, 1, Berolini, 1914, pag. 872.

La metà del III secolo fu per la Chiesa d'Africa un'epoca di vita intensa: di acerbi patimenti e di lotte intestine, ma anche d'attività feconda e d'organizzazione. Grazie all'opera di Cipriano, pervenutaci quasi intera, la Chiesa africana dalla penombra del II secolo, nella quale purtroppo è condannata a rimanere per la scarsezza e l'insufficienza delle notizie e dei documenti relativi a quel periodo, esce alla piena luce della storia.

I vescovati erano già numerosi [1]; e i vescovi, sebbene di nome fossero tutti uguali fra loro, di fatto però si assoggettavano al vescovo di Cartagine, il quale, in tutta la regione, finanche in Mauritania, rappresentava la parte d'un primate. « Egli convoca — dice il Monceaux — i suoi colleghi nella propria città episcopale, che per tutti i rispetti è la capitale dell'Africa romana; presiede alle loro assemblee, si mantiene in continue relazioni con loro, parla in loro nome. La sua autorità morale si estende assai lontano. Egli viene consultato dai vescovi e dalle comunità della Spagna e della Gallia [2]. Tratta da pari a pari col

[1] Vedine l'elenco in Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, pag. 7 sg.

[2] Cyprian., *Epist.* 67, 1 e 6; 68, 1.

vescovo di Roma, lo sostiene, lo consiglia o lo critica, a seconda dei casi [1]. I presbiteri e i diaconi romani mostrano verso la Chiesa di Cartagine una deferenza tutta particolare, e, nell'anno 250, scrivono a Cipriano: « Noi conosciamo la fede della Chiesa di Cartagine, conosciamo la sua organizzazione, conosciamo la sua umiltà » [2]. Quindi, così nei rapporti con le altre regioni dell'Impero come negli affari particolari dell'Africa, il vescovo di Cartagine occupa sempre il primo posto; prima di goderne il titolo, egli agisce da primate dell'Africa. Per forza di cose, la preminenza di Cartagine si va ognor più solidamente costituendo; essa è così bene accetta a tutti, che nessuno pensa di protestare, sicchè più tardi porterà ad una speciale organizzazione dell'Africa cristiana. Quando la Numidia e la Mauritania, poi la Bizacena e la Tripolitania, saranno costituite in province ecclesiastiche distinte, queste nuove province, per un'eccezione molto significativa, non avranno veri metropolitani. I vescovi di ciascuna di esse, raccolti solamente intorno al loro decano, continueranno a partecipare ai concilî di Cartagine, ed a riconoscere per loro capo comune il vescovo cartaginese » [3].

Quanto all'organizzazione interna delle comunità africane, essa, tranne alcune modificazioni nei quadri della gerarchia, e poche altre novità negli usi liturgici, le quali attestano indubbiamente un certo progresso nello svolgimento dell'istituzione ecclesiastica del III secolo, rimase invariata da quella del secolo precedente, che noi già conosciamo per le precise indicazioni forniteci da Tertulliano. Ma, per quanto solide fossero le fondamenta su cui poggiava l'organizzazione della Chiesa d'Africa, gli scismi e la grande rilassatezza dei costumi e della disciplina, naturali conseguenze di un lungo periodo di pace religiosa, ne minacciavano continuamente l'esistenza. Molti fedeli da desideri ambiziosi di ricchezze, di lusso e di piaceri si lasciavano facilmente trasportare al disprezzo dell'autorità ecclesiastica [4]. Le persone stesse del clero davano l'esempio del disordine: in una comunità, un diacono si ribellava, un giorno, al suo vescovo [5]; altrove, alcune vergini consacrate a Dio erano causa di gravissimi scandali, mantenendo relazioni illecite con uomini, e finanche con un diacono [6];

(1) Cyprian., *Epist.* 44-45; 47-48; 51-52; 59-60; 68; 72; 74.
(2) Cyprian., *Epist.* 36, 3.
(3) Monceaux, *Hist. litt.* ecc., II, pag. 13.
(4) Cyprian., *De lapsis*, 6.
(5) Cyprian., *Epist.* 3, 1 sgg.
(6) Cyprian., *Epist.* 4, 1.

alcuni vescovi, curandosi di servire più il loro ventre che la religione [1], cercavano di farsi ricchi con astuzie, con frodi, e con usure [2].

Fortunatamente però, a ravvivare il sentimento religioso e a ristabilire la disciplina in tutti i gradi della gerarchia ecclesiastica, fu presto chiamato al seggio episcopale di Cartagine un uomo di molto tatto, di grande energia, e di profonda fede: Cipriano.

Le fonti per la conoscenza della vita di Cipriano sono, oltre alle lettere del Santo, delle quali parleremo ampiamente a suo luogo, la *Vita Cypriani*, gli *Acta proconsularia Cypriani*, e un passo del *De viris illustribus* di Girolamo.

Alcuni mesi dopo il martirio del vescovo cartaginese un diacono di nome Ponzio, compagno inseparabile del martire [3], e noto solamente per una breve notizia di Girolamo [4], volle disegnare in uno scritto biografico i tratti essenziali della fisonomia morale del grande vescovo. L'operetta consta di due parti. Nella prima, l'autore passa in rassegna la vita pubblica e privata del suo eroe [5]: dopo avere spiegato il disegno del libro [6], racconta la conversione di Cipriano, la sua elevazione al presbiterato ed all'episcopato [7]; descrive le virtù del vescovo [8], loda la sua condotta durante la persecuzione di Decio e durante la peste [9]. Nella seconda parte [10], espone gli avvenimenti che precedettero e accompagnarono il martirio: l'esilio a Curubis [11], il ritorno a Cartagine e l'arresto [12], l'interrogatorio davanti al proconsole [13], la morte di Cipriano [14].

Questa *Vita Cypriani*, di cui finora si conoscono ben ventitrè manoscritti, è la prima biografia cristiana, il primo esempio

(1) Cyprian., *Epist.* 65, 3.
(2) Cyprian., *De lapsis*, 6.
(3) *Vita Cypriani*, 2; 4; 12; 15.
(4) Hieron., *De vir. ill.*, 68. Il nome di Ponzio si legge anche in un'iscrizione del III secolo di Curubis (*CIL*, VIII, 980). Cfr. Dessau, *Hermes*, 51 (1916), pag. 70 sg.
(5) *Vita Cypr.*, 1-10.
(6) *Vita Cypr.*, 1.
(7) *Vita Cypr.*, 2-5.
(8) *Vita Cypr.*, 6.
(9) *Vita Cypr.*, 7-10.
(10) *Vita Cypr.*, 11-19.
(11) *Vita Cypr.*, 11-13.
(12) *Vita Cypr.*, 14-15.
(13) *Vita Cypr.*, 16-17.
(14) *Vita Cypr.*, 18-19.

di un genere letterario, che, intensamente coltivato, godette nei secoli successivi di così grande favore e fortuna (si ricordi, per esempio, l'enorme successo che ebbero, nella produzione libraria cristiana del IV secolo, la *Vita di S. Antonio* scritta da Atanasio, e la *Vita S. Martini* di Sulpicio Severo). L'opera di Ponzio non è certamente un capolavoro (1). Ha tutti i difetti comuni alla maggior parte delle più antiche biografie cristiane: l'autore, costantemente preoccupato di mettere in rilievo l'azione portentosa esercitata dallo Spirito Santo sul suo eroe, o tralascia addirittura o riduce a minime proporzioni l'elemento psicologico ed umano. Di qui strane lacune nel suo racconto: non una parola nè sulla polemica battesimale, nè sull'attività spiegata da Cipriano nei sinodi cartaginesi; e solo qualche peregrino accenno alla questione dei *lapsi*. Tace finanche i nomi dei due proconsoli, alla cui presenza fu condotto il vescovo. Egli sa che la vita di Cipriano è nota a tutti (2), sa anche che gli *Atti* del suo martirio contengono molti particolari da lui tralasciati (3), e rivolge l'opera propria quasi esclusivamente ad uno scopo di edificazione. Quindi lodi copiose, iperboliche, interminabili, stucchevoli, in una forma declamatoria che è, si può dire, l'esagerazione di tutti gli artifizi della retorica, e in cui Ponzio, malamente imitando lo stile del suo vescovo, accumula senza tregua antitesi, metafore, esclamazioni, interrogazioni.

Nonostante però questi difetti, la *Vita* ha pur sempre il pregio inestimabile d'esser l'opera di un testimone oculare, e perciò una delle più cospicue fonti per lo storico di Cipriano.

Quanto agli *Acta proconsularia* (4), si compongono di tre documenti distinti: 1. il processo verbale dell'interrogatorio di Cipriano davanti al proconsole Aspasio Paterno, e il suo esilio a Curubis, il 30 agosto del 257 (5); 2. il processo verbale dell'arresto di Cipriano, del suo secondo interrogatorio davanti al pro

(1) Così la giudicò Adolfo Harnak (*Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie*, in *Texte und Untersuchungen*, 39, 3, Leipzig, 1913). Ma vedi le osservazioni di Reitzenstein, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl.*, 1913, Abh. 14, pagg. 46-69; di Corssen, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 15 (1914), 221 sgg.; 285 sgg.; 16 (1r915), 54 sgg.; di C. Weyman, in *Berliner philologische Wochenschrift*, Leipzig, 1915, pag. 1271 sgg.

(2) *Vita Cypriani*, 1.

(3) *Vita Cypriani*, 11.

(4) Vedi l'eccellente analisi fattane dal Monceaux (*Hist. litt.* ecc., II, pagg. 179-190).

(5) *Acta procons.*, 1.

console Galerio Massimo, e della sua condanna a morte, nel settembre 258 [1]; 3. il racconto del martirio avvenuto il 14 settembre, ad *Ager Sexti,* in vicinanza di Cartagine [2]. Gli *Acta Cypriani* non hanno nessun carattere di opera letteraria; la personalità dell'autore sparisce interamente dietro ai fatti, ch'egli, senza curarsi di metterli in particolare rilievo, enumera nello stesso ordine con cui accaddero. La narrazione quindi è di una semplicità infantile, di una straordinaria aridità, ma anche di una meravigliosa precisione: tutte le circostanze dei due interrogatorî, dell'arresto e del martirio sono descritte con rara diligenza; il che fa supporre che il documento sia l'opera di un contemporaneo, il quale scrisse tutto ciò che avea veduto con i suoi occhi e udito con le sue orecchie.

Girolamo infine nel cap. 67 del suo *De viris illustribus* dedica una breve notizia a Cipriano: breve, non perchè il solitario di Betlem non abbia in grande stima la produzione letteraria del vescovo cartaginese, ma perchè le opere di Cipriano sono, com'egli avverte, più chiare della luce del giorno *(huius ingenii superfluum est indicem texere, cum sole clariora sint eius opera).* La notizia geronimiana, pur nella sua soverchia brevità, è preziosissima, perchè ci fornisce particolari del tutto ignorati dalle altre fonti.

Caecilius Cyprianus (chiamavasi anche *Thascius*) [3] nacque nella prima metà del terzo secolo, verso l'anno 210 [4], in Africa, probabilmente a Cartagine. Figlio di un'agiata famiglia pagana [5], visse nel paganesimo gli anni della giovinezza [6], e, dopo aver

(1) *Acta procons.,* 2-4.

(2) *Acta procons.,* 5.

(3) Cfr. Cyprian., *Epist.* 66, 4, (pag. 729, Hartel): *Si quis tenet possidet de bonis Caecilii Cypriani episcopi christianorum.* Invece, l'indirizzo di questa stessa lettera suona: «*Cyprianus qui et Thascius Florentio cui et Puppiano fratri s.*». Vedi anche Pontius, *Vita Cypriani,* 15; *Acta proconsularia Cypriani,* 3 e 4. Il Monceaux (*Hist. litt. de l'Afrique chrét.,* II, pag. 202) fa notare che nelle fonti il nome non è *Thascius Caecilius Cyprianus,* ma *Caecilius Cyprianus qui et Thascius. Thascius* non è dunque un prenome, ma un soprannome, di cui s'ignora il significato. Cfr. Cagnat, *Cours d'epigraphie latine,* Paris[3], 1898, pag. 57. Per la forma *qui et,* cfr. *Glotta,* IV (1912), n[i] 1-2.

(4) Cfr. Monceaux, *Op. cit.,* pag. 203.

(5) Così è lecito arguire da alcuni luoghi, dove si legge che Cipriano possedeva di suo considerevoli beni di fortuna (*Vita Cypriani,* 2 e 15; cfr. Cyprian., *Epist.,* 7).

(6) Cyprian., *Ad Donat.,* 3; *Vita Cypriani,* 2-3. Se dobbiam credere a Girolamo (*Comment in Ion.,* 3, 6), Cipriano, da giovane, fu un *difensore dell'idolatria.*

coltivato con grande profitto gli studi letterari, secondo la moda del tempo (1), scelse la carriera della gloria e degli onori. Retore di svegliato ingegno, insegnò eloquenza a Cartagine (2), e pare altresì che quivi stesso abbia contemporaneamente esercitato la professione d'avvocato (3). Salito ben presto ad altissima fama, il giovane retore strinse amicizia con i più cospicui ed aristocratici personaggi della città, e conduceva una vita elegante, sfarzosa, dissipata (4). Un venerando presbitero — Ceciliano, secondo la *Vita* di Ponzio (5); Cecilio, secondo la versione geronimiana (6) — lo guidò sulla strada della conversione. E fu tale la stima concepita da Cipriano per costui, che da quel giorno lo tenne in conto di padre (7), prendendone forse anche il nome. Dal canto suo, Cecilio considerò il discepolo come il suo migliore amico, e, morendo, gli raccomandò la moglie ed i figli (8).

Quando si sentì « puro e disposto a salire alle stelle », Cipriano ricevette il battesimo, non però senza sua grande meraviglia, non sapendo egli come spiegarsi una così radicale trasformazione della propria coscienza, un così subitaneo fenomeno di rinascita spirituale. Pareva a lui cosa difficilissima — egli stesso lo dice (9) — che un uomo potesse menare una vita nuova nel medesimo corpo, e incominciare ad essere altro uomo da quello che era stato in passato. Com'è possibile che ad un tratto si spogli delle tendenze intellettuali e morali, inveterate in lui per lunga consuetudine, fin dai più teneri anni della vita? Com'è possibile che, avvezzo a copiose e delicate mense, avvezzo ad indossar vesti di porpora e d'oro, a ricoprire le più alte cariche politiche, ad essere circondato e riverito da numerosi clienti ed amici, prenda all'improvviso la risoluzione di vivere modestamente, di comparire tutto solo in pubblico, con abiti semplici ed umili, di rinunziare alle lusinghe degli onori, della potenza, della gloria? Com'è possibile che dalle tenebre d'una vita sbattuta, come nave, dalla tempesta delle passioni, sedotta dalle mille vanità del mondo,

(1) *Vita Cypriani*, 2.
(2) Lactant., *Instit. div.*, V, 1, 24; Hieron., *De vir. ill.*, 67; *Chron. ad ann.* 2273; *Comment. in Ion.*, 3, 6; Augustin., *Sermo* 312, 4.
(3) Cyprian., *Ad Donat.*, 1; Augustin., *Sermo* 312, 4.
(4) Cyprian., *Ad Donat.*, 3-4.
(5) *Vita Cypriani*, 4.
(6) Hieron., *De vir. ill.*, 67.
(7) *Vita Cypriani*, 4.
(8) *Vita Cypriani*, 4.
(9) Cyprian., *Ad Donat.*, 3-4.

passi, anzi trasvoli, rinata e purificata, a più nobile esistenza? Fu certamente un miracolo, pensava più tardi Cipriano: il miracolo della grazia.

Comunque sia stato, la conversione fu piena e definitiva: oggetto di scandalo per i pagani, e di grata sorpresa per i Cristiani. Malgrado la tenace ostilità dei primi, soliti, per dispregio, di storpiare il nome di Cipriano in *Copriano*, termine che in greco suona *letame* (1), e di rinfacciargli che, essendo uomo di raro talento, atto a grandi cose, si fosse umiliato a prestar fede a favole da vecchierella, la nuova fede gettò nell'anima del convertito profonde radici, le quali non tardarono a fruttificare in rigogliosa messe di pensiero e d'azione. Con l'impeto generoso, ma non privo di freno, ch'era in lui la risultanza di un intimo e felice accordo di due temperamenti, l'africano e il romano, si dedicò a severe pratiche di continenza (2). Per aver poi modo di esercitare la carità, vendette i suoi beni, fra i quali una casa con alcuni giardini, ch'egli possedeva nelle vicinanze di Cartagine (3); rinunziò al mondo, distribuì la maggior parte delle proprie ricchezze ai poveri (4), vestì l'abito del filosofo, e mostrò con modestia, senza affettazione, tale gravità negli atti e nelle parole, da incutere sensi di timoroso rispetto in chiunque l'avvicinava (5). Desideroso di metterne in pratica i divini precetti, studiava assiduamente la Scrittura, dicendo che, quando Dio dà lode a qualcuno, bisogna osservare in che cosa quella persona riusciva a Lui cara, e sforzarsi d'imitarne l'esempio (6). Fra gli autori ecclesiastici, aveva in somma venerazione Tertulliano: lo chiamava « il maestro », e ne leggeva quotidianamente le opere (7). Di autori profani non volle saperne più nulla: per una specie di raffinato ascetismo intellettuale, come aveva rinunziato ai piaceri mondani, così rinunziò pure allo studio della poesia, dell'eloquenza, della retorica, di ogni arte, insomma, che avesse sapore di superstizione idolatrica. La maggior parte degli scrittori cri-

(1) Cfr. Schuchardt, *Archiv für lat. Lexikographie,* 13 (1904), pag. 572.

(2) *Vita Cypriani,* 2.

(3) *Vita Cypriani,* 2 e 15; *Acta procons.,* 2; Cyprian., *Epist.* 81 (pag. 841, Hartel).

(4) Girolamo (*De vir. ill.*, 67) dice che Cipriano distribuì ai poveri tutto quel che aveva. Ma la notizia non è esatta. Egli ritenne per sè una parte dei suoi beni, con cui, al tempo della persecuzione di Decio, soccorse i bisognosi e gli ammalati (*Epist.* 7), finchè le autorità non gliela confiscarono (*Epist.* 66, 4).

(5) *Vita Cypriani,* 6.

(6) *Vita Cypriani,* 3.

(7) Hieron., *De vir. ill.,* 53.

stiani, fra cui Lattanzio, Agostino, Girolamo, se affettavano un certo disprezzo per le opere dell'antichità classica, tuttavia non cessavano mai di ricercarle e di leggerle; Cipriano invece, dal giorno della sua conversione, non conobbe altra letteratura che Tertulliano (1) e la Bibbia (2). Grazie alle sue non comuni virtù di mente e di cuore, egli apparve subito come uomo di grande autorità agli occhi della comunità cartaginese. Ancora neofito, fu eletto presbitero (3), e poco tempo dopo, negli ultimi mesi del 248, o al principio del 249 (4), per volere di popolo e per consenso quasi unanime del clero, fatta eccezione di pochi presbiteri invidiosi, che da quel momento lo avversarono sempre per tutta la vita (5), dovè occupare, morto Donato, vescovo di Cartagine, quel seggio rimasto vacante, diventando così il Metropolitano dell'Africa proconsolare. All'atto di straordinaria fiducia, riposta in lui dal popolo e dal clero, Cipriano corrispose adeguatamente, dando splendide prove d'attività e d'intelligenza. Spirito eminentemente pratico ed organizzatore, dotato di una larga e sicura conoscenza degli uomini e della vita, conscio inoltre della grave responsabilità inerente non solo alla custodia delle anime, ma anche all'ufficio di reggitore e amministratore dell'importante Chiesa africana, non perdeva mai il senso della realtà, per correr dietro a vane parvenze d'ideali irraggiungibili, ma perseguiva con rigoroso metodo il suo fine. Eletto vescovo, le cure di Cipriano furono principalmente rivolte a rinsaldare la disciplina (6). E le riforme, ch'egli allora, sostenuto dal favore del clero e del popolo (7), introdusse nella vita interna della comunità cartaginese, non dovettero rimanere senza una salutare efficacia su tutta l'Africa cristiana, se si pensa al vivo interesse con cui vescovi e chiese della regione si affrettarono a consultare Cipriano, fin dai primi mesi della sua elevazione alla cattedra episcopale, su questioni di morale e di disciplina ecclesiastica (8).

(1) Hieron., *De vir. ill.*, 53.
(2) *Vita Cypriani*, 2.
(3) *Vita Cypriani*, 3; Hieron., *De vir. ill.*, 67; *Chron. ad ann.* 2273.
(4) Questa data si ricava indirettamente da una lettera, scritta al papa Cornelio nel 252, dopo gl'idi di maggio (Cyprian., *Epist.* 59, 10), nella quale Cipriano dichiara d'esser vescovo da quattr'anni (Cyprian., *Epist.* 59, 6). Il Benson, seguito da altri, colloca l'elezione tra il luglio del 248 e l'aprile del 249 (Smith, *Dict. of christ. Biogr.*, I, pag. 741).
(5) Cyprian., *Epist.* 15, 1; 16, 2; 43, 1-3; 45, 4; 59, 9 e 12; *Vita Cypriani*, 5.
(6) Cyprian., *Epist.* 59, 6.
(7) Cyprian., *Epist.* 14, 4.
(8) Cfr. Cyprian., *Epist.* 1-4.

Ma non era ancora trascorso un anno, e un terribile avvenimento sopraggiungeva a distogliere il vescovo dalla sua quanto instancabile altrettanto benefica attività pastorale. Al principio dell'anno 250, l'imperatore Decio pubblicava un editto di persecuzione contro i Cristiani. Era un editto che preludeva ad una sistematica persecuzione generale, avente lo scopo di distruggere il Cristianesimo, sto per dire, con un sol colpo di spada [1].

In un dato giorno [2], in tutte le province dell'Impero, i cittadini, sospetti per i loro sentimenti religiosi, venivano obbligati a dare pubblica testimonianza della loro fede. Erano chiamati a nome, e ciascuno doveva presentarsi dinanzi alla commissione locale, composta di magistrati e di notabili [3], offrire una vittima [4], o, se i mezzi non glielo permettevano, bruciare sopra un'ara pochi granelli d'incenso [5], e ne riceveva in cambio un certificato *(libellus)*, debitamente firmato e datato [6]. Tutti, portando sul capo un velo e una corona [7], pronunziavano una formula blasfematoria, nella quale si rinnegava il Cristo [8]. Dopo il mezzogiorno, coloro che avevano così adorato gli Dei, partecipavano ad un banchetto, dove si gustava della carne e del vino consacrato agli idoli [9].

Lo sbigottimento, la confusione, l'angoscia s'impadronì del clero e dei fedeli di Cartagine. In trenta lunghi anni di pace,

(1) Sulla persecuzione di Decio, vedi Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*, 3 ed., Paris, 1905, pag. 277 sgg.

(2) Cyprian., *De lapsis*, 2 e 3. J. Gregg (*The decian Persecution*, London, 1897, pag. 84) tentò una ricostruzione del testo dell'editto.

(3) Cyprian., *Epist.* 43, 3 : *Quinque primores illi qui edicto nuper magistratibus fuerant copulati, ut fidem nostram subruerent.*

(4) Cyprian., *De lapsis*, 8 : *Quid hostiam tecum, miser, quid victimam supplicaturus inportas?* Cfr. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, t. III, pag. 166.

(5) La parola *turificati* ricorre una volta sola nelle opere di Cipriano (*Epist.* 55, 2 : pag. 624, ed. Hartel). Essa probabilmente allude alla condizione di coloro che, non essendo tanto ricchi da poter offrire agl'idoli l'*ostia* o la *victima*, attestavano la propria fede pagana mediante una forma di sacrificio poco dispendiosa, qual era quella di bruciare un po' d'incenso sopra un'ara.

(6) Vedi P. Foucart, *Les certificats de sacrifice pendant la persécution de Decius*, in *Journal des Savants*, 1908, pag. 177 sgg. ; dom Leclercq, *Les certificats de sacrifice paien sous Dèce en 250*, in *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes*, t. IV (1914), pag. 52 sg. ; 188 sg. ; Faulhaber, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbrück, 1919, pag. 439 sgg. ; 617 sgg.

(7) Cyprian., *De lapsis*, 2 : *Ab inpio sceleratoque velamine quo illic velabantur sacrificantium capita captiva* etc. ; *ibid.* : *diaboli coronam* etc.

(8) Cyprian., *De lapsis*, 8 : *Stare illic potuit Dei servus et loqui et renuntiare Christo qui iam diabolo renuntiaverat et saeculo?*

(9) Cyprian., *De lapsis*, 8 ; 9 ; 10 ; 15 ; 24 ; 25.

essi avevano smarrito il senso della disciplina, che aveva precedentemente sorretto i martiri nei giorni del dolore. Tumultuosi dissensi, focose dispute, varietà di partiti laceravano la concordia della Chiesa nel momento in cui questa ne aveva maggior bisogno. A ciò s'aggiungeva lo stato generale di corruzione delle comunità dell'Africa.

Tertulliano, dall'alto della sua rigida e paradossale concezione della vita cristiana secondo l'ideale montanistico, aveva fatto sanguinare gli « *psichici* » sotto i colpi della sua sferza; Cipriano, spirito più temperato e infinitamente più dolce, non trovava, neppur lui, ragioni sufficienti per sentirsi soddisfatto del contegno dei suoi Africani. Ne parla, come di uomini rozzi, violenti, caparbi, sordi agli ammonimenti dei loro capi, gelosi degli agi terreni, avidi di guadagno. Le donne s'imbellettano, i presbiteri e i diaconi poco manca che abbiano dimenticato ogni concetto d'onestà, di carità e di scrupolo religioso; i vescovi, spesso fraudolenti ed usurai, trascurano gli obblighi della loro carica, van peregrinando di provincia in provincia, in cerca di affari e di guadagni, e lasciano che i poveri si muoiano di fame (1). Da siffatta società, nella quale il vizio inquinava così profondamente gli stessi capi, non era davvero il caso di aspettarsi eroismi.

Il numero degli apostati — detti, secondo le varie specie, *sacrificati, turificati, libellatici, acta facientes* (2) — fu immenso: i magistrati non bastavano a registrarne i nomi, e perfino alcuni membri del clero, vescovi e presbiteri, non esitavano a rinnegare il loro Dio (3). Mai la Chiesa aveva sofferto più acerbo cordoglio, a causa della grande quantità di defezioni. Nelle persecuzioni precedenti, molti cristiani avevano, sì, rinnegata la propria fede, ma almeno davanti al tribunale, sotto gli sguardi minacciosi del magistrato inquisitore, alla vista degli strumenti del supplizio, o quando il loro corpo gemeva dilaniato dalla tortura (4). Ora invece, alle prime minacce, non già di morte, ma di confisca, gli apostati si affollavano intorno agli altari e davanti ai magistrati, reclamando i certificati di sacrifizio *(libelli)* (5).

Alcuni presbiteri e diaconi riuscirono a sottrarsi con la fuga alle ricerche della polizia imperiale; parecchi confessori furono

(1) Cyprian., *De lapsis*, 6.

(2) Cfr. Massebieau, *Les sacrifices ordonnés à Carthage au commencement de la persécution de Decius*, in *Revue de l'histoire des religions*, 1884, pag. 65 sgg.

(3) Cyprian., *De lapsis*, 7-9; 24; *Epist.* 59, 10.

(4) Cyprian., *De lapsis*, 13.

(5) Cyprian., *De lapsis*, 8 sg.

imprigionati, e poi condannati chi alla morte e chi all'esilio *(relegatio)*, previa la confisca dei beni (1).

Quanto a Cipriano, tutti — ed egli fu certamente il primo a non illudersi — credevano, fin dall'inizio della persecuzione, che la lotta contro i Cristiani non avrebbe sortito un esito definitivo, se il vescovo fosse rimasto in vita. E si udiva intanto, dovunque, nel circo e nell'anfiteatro, il clamore minaccioso della folla che gridava: « *Cyprianum ad leones!* » (2).

Cipriano, se da un lato sapeva che sarebbe stato immancabilmente arrestato, pensava dall'altro ch'egli solo poteva essere l'anima della resistenza, e che la salvezza del vescovo, in quel doloroso frangente, sarebbe stata assai più preziosa del suo martirio. Egli, uomo di governo, conosceva molto bene i lati deboli della sua chiesa, le fazioni che dividevano il suo clero, la mollezza in cui giaceva la maggior parte dei suoi fedeli. Stette qualche tempo in dubbio, se nascondersi o rimanere. Ma infine a lui venne — ci dice egli stesso — l'ordine direttamente da Dio, che gli impose la fuga (3).

È noto che l'amministrazione spirituale e temporale di una grande chiesa, come quella di Cartagine, doveva attendere a varie e molteplici cure, se dobbiamo giudicarla dal complicatissimo sistema d'organizzazione, su cui era fondata. Prendendo a modello la costituzione delle corporazioni romane, aveva anch'essa istituito, nei più importanti centri della cristianità africana, una cassa comune, che, alimentata da regolari offerte dei fedeli, provvedeva alle spese del culto, alla buona conservazione dei cimiteri, al sostentamento del clero, delle vedove, delle vergini consacrate a Dio, all'assistenza dei poveri, degli ammalati e dei prigionieri.

Prima di partire, Cipriano, con quella previdenza calcolatrice e quella calma imperturbabile che costituiva la nota dominante del suo carattere, volle stabilire alcune norme generali per il perfetto funzionamento dell'amministrazione ecclesiastica, durante la sua assenza. Un'altra sua viva preoccupazione fu di salvare dall'avidità del fisco quel tanto che rimaneva del suo patrimonio. Noi non abbiamo, ad eccezione di quanto ci narra il biografo

(1) Cyprian., *Epist.* 19. Vedi Allard, *Hist. des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*, Paris[3], 1905, pag. 358 sgg.

(2) Cyprian., *Epist.* 14, 1; 20, 1; 59, 6; *Vita Cypriani*, 7.

(3) Cyprian., *Epist.* 16, 4. Cfr. *Vita Cypriani*, 7-8. Altrove (*Epist.* 14, 1) Cipriano dice che alla fuga fu anche esortato da molti membri del clero, specialmente da un tal Tertullo, forse un vescovo di qualche comunità vicina a quella di Cartagine (cfr. Cyprian., *Epist.* 4; 12, 2; 57; 70); e in *Epist.* 20, 1 giustifica

del santo (1), informazioni precise sulla storia, del resto assai strana ed interessante, dei beni patrimoniali di Cipriano. Sta però il fatto ch'egli portò seco in esilio notevoli somme di danaro, parte delle quali, a seconda che il bisogno lo richiedeva, distribuì a poco a poco a coloro che erano stati da lui incaricati dell'amministrazione della cassa ecclesiastica, e parte consegnò, a titolo di fedecommesso, nelle mani del presbitero Rogaziano (2), che godeva l'intera sua fiducia (3). È anche probabile che abbia fatto apparire come proprietà di un terzo i suoi beni immobili, poichè più tardi li ritroviamo in suo possesso (4). Nè furono eccessive le precauzioni di Cipriano; poichè s'era appena diffusa la notizia della sua fuga, e su tutte le mura della città comparve un avviso, il quale diceva che chiunque possedesse o custodisse i beni di Cipriano, vescovo dei Cristiani, era obbligato a dichiararli (5). Regolate le faccende proprie e della chiesa, dato a due vescovi, Caldonio ed Ercolano, e a due presbiteri, Rogaziano e Numidico, uomini di provata fedeltà ed energia, l'incarico di sostituirlo nel delicato ufficio (6), Cipriano poteva ormai, con animo tranquillo, eseguire l'ordine divino. Uscì, di nottetempo, dalle mura di Cartagine, e trovò rifugio, non sappiamo propriamente in che luogo, forse nelle vicinanze della città, da dove, eludendo le indagini della polizia, le quali tuttavia non pare che fossero condotte con troppo zelo, mantenne un'assidua corrispondenza con la comunità, con i confessori, specialmente con i membri del clero cartaginese e romano, sorreggendoli col consiglio e con l'ammonimento, esortandoli a perseverare nella resistenza, raccomandando lo scrupolo nell'adempimento dei propri doveri, pregandoli di assistere instancabilmente i fedeli imprigionati, e di non far loro mancare

la propria condotta, adducendo il comandamento del Signore (*Epist.* 20, 1; cfr. *De lapsis*, 10). Ma la ragione principale che indusse Cipriano alla fuga è da ricercarsi piuttosto nel fine politico di evitare che la presenza del vescovo a Cartagine aumentasse la ferocia dei persecutori e fosse cagione alla Chiesa di più grave calamità. Cfr. Cyprian., *Epist.* 7; 14, 1; 20, 1; 43, 4.

(1) Pontius, *Vita Cypriani*, 15.

(2) Cyprian., *Epist.* 5, 1; 12, 1; 14, 2; 7.

(3) Cfr. Cyprian., *Epist.* 6, 4; 7.

(4) *Vita Cypriani*, 15. Questi beni immobili sembra che consistessero in una casa con dei giardini, situata in vicinanza di Cartagine, e nella quale Cipriano abitava (cfr. Cyprian., *Epist.* 81; *Vita Cypriani*, 15; *Acta procons.*, 2). Il diacono Ponzio (*Vita Cypr.*, 15) dice che questa villa, venduta da Cipriano nei primi giorni che seguirono la sua conversione, gli fu poi « restituita dalla bontà di Dio ».

(5) Cyprian., *Epist.* 59, 6; 66, 4; *Vita Cypriani*, 7.

(6) Cyprian., *Epist.* 41, 1.

nessun conforto, sia materiale che morale (1). Nello stesso tempo non trascurava di colmare i vuoti fatti dalla persecuzione nelle file del clero cartaginese: conferiva il grado di *lettore* a Saturo, Aurelio e Celerino (2); ad Optato, la dignità di suddiacono (3); a Numidico, quella di presbitero (4). A questo periodo appartengono, in complesso, una ventina di lettere (5), che basterebbero da sole a darci un'immagine della prodigiosa attività spiegata in favore degli umili e degli oppressi dalla dolce ed eroica figura del nostro santo. Senonchè sventuratamente il ritiro del vescovo non riscosse l'approvazione di tutti, specialmente del clero di Roma (6), il quale, forse perchè sobillato dalle calunnie di quella minoranza di cinque presbiteri, che a suo luogo dicemmo aver contrastato l'elezione di Cipriano a vescovo (7), e che, malgrado gli sforzi da questo compiuti, per renderseli amici, serbarono sempre verso di lui, finchè visse, un atteggiamento risolutamente ostile, trovavasi meno degli altri in grado di comprendere la vera situazione di Cipriano in Cartagine: situazione complessa, e tutta irta di pericoli e di difficoltà.

Aspre critiche si addensarono sul capo del povero perseguitato, ed anzi una lettera, scritta dal clero romano al clero di Cartagine, suonava, sebbene velatamente, mordace rimprovero per il vescovo fuggitivo. Vi si elogiava, fra l'altro, la grande superiorità del clero di Roma su quello cartaginese per lo zelo, con cui esso adempiva i doveri imposti dalla persecuzione, e commentava malignamente la parabola, nella quale il *buon Pastore*, che muore per le sue pecorelle (8), è messo in confronto col *mercenario* (Cipriano), che le abbandona all'avvicinarsi del lupo. Cipriano sentì amaramente sanguinar l'anima dentro di sè, per l'atroce offesa. Senza perder tempo, mandò a Roma una scelta di tredici lettere, da lui scritte ai presbiteri, ai diaconi, ai confessori, e a diversi personaggi della sua chiesa (9), acconce a dimostrare com'egli non avesse affatto

(1) Cyprian., *Epist.* 5-7; 9-14; 20; 27-31; 35-43.
(2) Cyprian., *Epist.* 29; 38, 2; 39, 4-5.
(3) Cyprian., *Epist.* 29.
(4) Cyprian., *Epist.* 40.
(5) Cyprian., *Epist.* 5-7; 9-14; 20; 27-31; 35-43.
(6) Cyprian., *Epist.* 8, 1; 20, 1.
(7) Vedi, sopra, pag. 395.
(8) Con queste parole il clero romano alludeva a Fabiano, vescovo di Roma, caduto vittima della persecuzione di Decio il 20 gennaio del 250. *Catalogo liberiano*, in Duchesne, *Liber Pontificalis*, I, pag. 4: « *Passus XII kal. febr.* ». Cfr. A. Harnack, *Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvacanz im Jahre 250*, in *Theol. Abhandl. Weizsäcker gewidmet*, Freiburg, 1892.
(9) Sono le lettere 5, 6, 7, 10-19 della raccolta, che noi possediamo.

tradito i suoi doveri di pastore, e nello stesso tempo dichiarava in una lettera le non poche nè lievi ragioni che lo avevano costretto alla fuga [1]. Da questi documenti la verità emerse intera e luminosa agli occhi del clero e dei confessori romani, i quali finirono con l'approvare la condotta di Cipriano.

Intanto un nuovo increscioso avvenimento cospirava con la persecuzione ai danni della Chiesa d'Africa. Coloro che si erano compromessi, obbedendo alle prescrizioni dell'editto *(lapsi)*, poichè ormai si sentivano al sicuro dai rigori del proconsole, cercavano di farsi riammettere nella comunione ecclesiastica. E certo il gran numero degli apostati consigliava a concedere un raddolcimento di quelle vecchie regole disciplinari, per cui l'apostasia doveva essere considerata come un caso di penitenza perpetua. Ma gravi difficoltà vi si opponevano. Come infatti, in pieno furore di persecuzione, si poteva deliberare sulla durata e la severità dell'espiazione, a seconda della maggiore o minore colpabilità di ciascun apostata? Cipriano sentì subito la necessità di accordarsi, su tale questione, non solo con le chiese dell'Africa [2], ma anche con quella di Roma, allora priva del suo vescovo, con la quale ebbe un'attivissima corrispondenza [3]. Le Chiese di Cartagine e di Roma vennero, dunque, nella determinazione di sospendere qualunque giudizio, fino a che i vescovi non avessero riassunto ciascuno il governo della propria comunità. In tutto questo tempo i *lapsi* dovevano attendere ad esercizi di penitenza ed astenersi dal partecipare ai santi misteri [4]. Ma i *lapsi* non seppero, nè vollero rassegnarsi ad una così lunga dilazione: si rifiutavano di sottoporsi a qualsiasi regola di disciplina penitenziale [5], e spesso anche ricorrevano ad atti di violenza [6]. Un partito ostile a Cipriano non tardò a formarsi nel seno della comunità cartaginese. Tale partito era abilmente capitanato dalla solita combriccola dei cinque presbiteri, che avevano avversato l'elezione di Cipriano a vescovo [7], e tra i quali si segnalava un certo Novato, a cui più tardi s'aggiunse il diacono Felicissimo [8]. Costoro presero ad

(1) Cyprian., *Epist.* 20.
(2) Cyprian., *Epist.* 19, 2; 25-26; 32; 34, 3; 43, 3; 55, 4-7; 56, 2-3; 57, 1.
(3) Cyprian., *Epist.* 20; 27-28; 30-31; 35-37; cfr. 32, 1; 43, 3; 55, 5-6.
(4) Cyprian., *Epist.* 15, 1-2; 16, 3-4; 17, 1 e 3; 19, 1-2; 26; 33; 34, 2-3; 55, 4-6.
(5) Cyprian., *Epist.* 19, 2; 43, 7; *De lapsis*, 30.
(6) Cyprian., *Epist.* 20, 3; 27, 3.
(7) Cyprian., *Epist.* 15, 1; 16, 2; 43, 1-3; 45, 4; 59, 9 e 12; *Vita Cypriani*, 5.
(8) Cyprian., *Epist.* 41, 1; 43, 2; 52, 2; 59, 1 e 9.

aizzare i confessori e tutti i membri del clero contro il vescovo assente [1]; ricevettero i *lapsi* nella comunità, con l'unica condizione che possedessero una breve formola di raccomandazione, rilasciata da qualche confessore, nel momento in cui si avviava al martirio, e celebrarono con loro e per loro il santo sacrificio [2]. La dolorosa novella arrivò un giorno agli orecchi di Cipriano. Dal fondo del suo ritiro, il vescovo scrisse lettere al clero [3], ai fedeli [4], e specialmente, non senza un tono di dolce rimprovero, agli stessi confessori, i quali abusavano del diritto di concedere certificati d'indulgenza, facendo loro notare gl'inconvenienti prodotti da simile abuso, ed invitandoli a più saggi consigli [5]. Contemporaneamente pronunziava sentenza di scomunica sia contro i presbiteri ribelli, sia contro chiunque aderisse al partito di Felicissimo [6]. Ma gli scomunicati ne risero; anzi osarono di far consacrare, nella persona di un tal Fortunato, un altro vescovo, perchè prendesse il posto di Cipriano [7], e d'intraprendere un'attiva propaganda nell'interno del paese [8], mentre Novato partiva alla volta di Roma, con lo scopo di guadagnare alla propria causa i membri di quella comunità [9].

La persecuzione cessò in Africa nella primavera del 251. Dopo Pasqua [10], vale a dire nell'aprile dello stesso anno, Cipriano, dopo quindici mesi di assenza [11], rientrava in Cartagine, e riprendeva il governo della sua Chiesa, scissa e turbata da crescente discordia.

Il primo atto di Cipriano fu di convocare un'assemblea di vescovi africani, che trattasse con maggior autorità le questioni del giorno. Il concilio, riunitosi a Cartagine, sotto la presidenza di Cipriano, verso la metà di maggio del 251, confermò la scomunica lanciata da Cipriano contro i capi del partito avverso [12],

[1] Cyprian., *Epist.* 43, 1-3; 45, 4; 59, 12.
[2] Cyprian., *Epist.* 15, 4; 18, 1; 19, 2; 20, 2-3; 21, 4; 22, 2; 27, 1-2; 33, 2.
[3] Cyprian., *Epist.* 11; 14; 16; 29; 32.
[4] Cyprian., *Epist.* 17; 43;
[5] Cyprian., *Epist.* 6; 10; 15.
[6] Cyprian., *Epist.* 16, 4; 34, 1-3; 41, 2; 42; 43, 3-4 e 7; 55, 4; 59, 9.
[7] Cyprian., *Epist.* 59, 9-10.
[8] Cyprian., *Epist.* 59, 16.
[9] Cyprian., *Epist.* 52, 2.
[10] Cyprian., *Epist.* 43, 1 e 7.
[11] Cioè dal gennaio del 250 alla Pasqua del 251. Cfr. Cyprian., *Epist.* 43, 4: *Non suffecerat exilium iam* BIENNI; le quali parole, per un romano, voglion dire che l'esilio durava da più di un anno.
[12] Cyprian., *Epist.* 59, 9.

e stabilì che tutti i *lapsi*, indistintamente, purchè si pentissero, fossero ammessi alla penitenza e riconciliati almeno nell'istante della morte, e che i vescovi, i presbiteri e gli altri ecclesiastici potessero esser ammessi alla penitenza, ma non reintegrati nelle loro funzioni (1).

Intanto a Roma Novato lavorava per scindere l'unità di quella Chiesa. Entrato in amicizia con Novaziano, non durò fatica a sedurlo, sì che presto ambedue si accinsero alacremente all'opera nefasta. Bisognava, per sì o per forza, eleggere — poichè la cattedra rimaneva ancora vacante, fin dal tempo della morte di Fabiano — un papa che non riconoscesse Cipriano come vescovo legittimo della comunità cartaginese. Novaziano ricorse alla frode, ed ottenne di farsi eleggere vescovo; il partito contrario elesse Cornelio. La Chiesa di Cartagine doveva riconoscere l'uno o l'altro dei due (2).

Cipriano, dopo un cauto esame della controversia, decise di schierarsi dalla parte di Cornelio. E non contento di ciò, si diede, con fervore instancabile, a combattere gli scismatici, sventandone tutte le insidie, finchè dai vescovi africani ed anche italiani — poichè anche in Italia aveva da lontano guidato un'abile e tenace manovra in favore del papa, ch'egli riteneva legittimo — ottenne la quasi totalità dei suffragi per il trionfo di Cornelio (3). I Novazianisti allora, per vendicarsi, raddoppiarono l'attività della propaganda (4), e spinsero la loro audacia fino al punto di organizzare una comunità novazianista nella metropoli dell'Africa, con un certo Massimo per vescovo (5). Ma Cipriano, forte del suo diritto e validamente sostenuto dai cattolici romani, non se ne lasciò impaurire. In breve tempo non solo ridusse, in Africa, quel piccolo nucleo di dissidenti nell'assoluta incapacità di nuocere, ma perseguitò lo scisma finanche in Europa, specialmente nel mezzogiorno della Gallia, dove indusse, più tardi, il papa Stefano a deporre il novazianista Marciano, vescovo d'Arles (6). Così, nel breve giro di poco men che un anno, Cipriano, tornato dal suo luogo d'esilio non con altro proposito che di risolvere il grave problema dei *lapsi*, ebbe l'occasione e la forza di debellare due scismi.

(1) Cyprian., *Epist.* 55, 6 e 17; 56, 2 sg.; 57, 1 e 5; 59, 13; 67, 6; 72, 2.
(2) Cyprian., *Epist.* 44, 1; 52, 2.
(3) Cyprian., *Epist.* 44, 1; 45, 1, 3-4; 46-47; 48, 2-4; 49, 1-2; 51, 1; 53-55; 68, 2.
(4) Cyprian., *Epist.* 44, 3; 50; 52, 1-2; 55, 2-3 e 24.
(5) Cyprian., *Epist.* 59, 9.
(6) Cyprian., *Epist.* 68.

Gli anni successivi non furono migliori dei precedenti: altre sventure, altri flagelli desolarono le terre dell'Africa. Ma furono gli anni della gloria per Cipriano. Un'orda di barbari invase una parte della Numidia. Moltissimi Cristiani, uomini e donne, caddero prigionieri nelle mani di quei selvaggi (1). Mossi dal nobile intento di riscattarli, otto vescovi della Numidia si rivolsero per aiuti alla Chiesa di Cartagine. Cipriano aprì subito una sottoscrizione, e raccolse una somma di centomila sesterzi (= circa L. 25.000), la quale, insieme con la lista recante le firme di ciascun donatore e la raccomandazione che si pregasse per loro, fu consegnata ai vescovi numidi (2).

In quel medesimo torno di tempo, fra il 252 e il 254, una terribile peste, proveniente dall'Etiopia e dall'Egitto, si aggiungeva ad affliggere di nuovi tormenti le popolazioni dell'Africa, e a mettere ancor una volta a durissima prova l'animo di Cipriano. Già l'ira invisibile di Dio batteva alle porte di Cartagine. « Scoppiò una peste spaventosa — racconta il diacono Ponzio, testimone oculare —, un funesto contagio che tutto devastava. Non passava giorno che non invadesse improvvisamente le case, dove si tremava dalla paura, mietendo vittime a migliaia. Presi da terrore, tutti fuggivano, per evitare il contagio; tutti abbandonavano senza pietà i propri parenti, come se, evitando di toccare un uomo che moriva di peste, avessero potuto allontanare da sè anche la morte. E per tutta la città, nelle vie, giacevano non corpi, ma innumerevoli cadaveri, che imploravano la misericordia dei passanti, contemplando scambievolmente la loro sventura. Nessuno si volgeva a quegli infelici, se non per derubarli con atti d'immane crudeltà. Nessuno si dava da fare per assisterli, spintovi dal pensiero che ugual pericolo minacciava anche lui. Nessuno faceva agli altri ciò che avrebbe voluto fosse fatto a sè » (3). Si spogliavano i morti dei loro gioielli, si rubava, si assassinava impunemente. E c'era poi — orribile a dirsi! — chi, approfittando dell'abbandono in cui giacevano gli ammalati, accorreva presso di loro, mostrando, in apparenza, di volerli curare, ma, in sostanza, non mirando ad altro che a carpire, con le buone o addirittura con la forza, un testamento in proprio favore (4).

(1) Cyprian., *Epist.* 62, 1-2.
(2) Cyprian., *Epist.* 62.
(3) *Vita Cypriani*, 9.
(4) Cyprian., *Ad Demetrian.*, 10-11.

In mezzo a così sfrenato tumulto di passioni, di delitti, di miserie, di dolori, molti Cristiani, presi da un indicibile senso di sbigottimento, credettero prossima la fine del mondo, e fortemente si meravigliarono che Dio colpisse, senz'alcuna distinzione, i suoi fedeli ed i suoi nemici (1). Fu in questa occasione che Cipriano compose il *De mortalitate*. Ma egli non solamente scriveva, predicava anche, perchè tutti potessero ricevere il beneficio della sua parola; organizzava soccorsi — ognuno doveva offrire qualche cosa, e chi non aveva danari offriva l'opera del braccio, assai più preziosa di tutte le ricchezze —; assisteva egli stesso gli ammalati, ed esortava i fedeli ad imitarne l'esempio, spronandoli sempre ad aver cura di tutti gl'infermi, senza badare a diversità di religione (2).

Quei giorni, come gli altri che precedettero il martirio, furono i più belli della vita di Cipriano. Il pio vescovo sentiva l'anima ingigantirsi in mezzo al turbine delle battaglie quotidiane. La sua parola, nel luttuoso silenzio delle contrade africane, dominate dall'ala della morte, squillava come un suono di tromba. Cipriano, insomma, comunicò ai fedeli la divina ebbrezza, da cui era posseduto il suo cuore; suscitò in loro il coraggio di voler vivere per sè e per gli altri. E l'ardente spirito di sacrifizio e d'amore, che lo animava, tanto più merita la nostra stima, quanto più si pensa che il popolo dei pagani, sempre imbevuto d'antichi pregiudizi e d'antichi rancori, attribuendo all'empietà dei Cristiani la responsabilità del flagello, scatenato sulla terra, secondo la loro credenza, dalla collera degli Dei, non cessavano di perseguitare il principale colpevole: il vescovo.

Tutto, dunque, faceva presagire un'imminente ripresa della persecuzione. Cipriano scriveva ai fedeli della Chiesa di Thibaris: « Il giorno della prova ci sovrasta... La prossima lotta sarà più tremenda e più sanguinosa della precedente » (3). Infatti Gallo, impensierito per l'aggravarsi dell'epidemia, credette un giorno di scongiurarla, ordinando, verso la metà del 252, con un editto, che solenni sacrifizi si compissero in tutte le città dell'Impero. A Cartagine, il sacrifizio fu celebrato nel circo. Cipriano e gli altri Cristiani naturalmente non intervennero; la folla se n'accorse, e mandò l'urlo minaccioso: « *Cyprianum ad leones!* » (4) Nessuno dei

(1) Cyprian., *De mortalitate*, 1; 8; 25.
(2) *Vita Cypriani*, 9-10.
(3) Cyprian., *Epist.* 58, 1. Cfr. 57, 1; 59, 6.
(4) Cyprian., *Epist.* 59, 6.

pagani della città udiva quel grido con maggior compiacimento di Demetriano, magistrato romano e nemico acerrimo dell'Evangelo. La sua ostilità era tanto nota, che Cipriano stimò necessario d'indirizzargli una lettera pubblica, nella quale con severo cipiglio lo rimproverava del suo contegno.

Sembrava che l'ordine di persecuzione dovesse esser dato da un momento all'altro (1). Ma fortunatamente ciò non avvenne, ed il vescovo potè continuare in pace l'opera sua di organizzazione e di risanamento morale della comunità cartaginese. Ma, quando Cipriano credeva tornata per sempre la calma, nuove polemiche germogliavano dal tronco non ancora inaridito dello scisma, le quali mettevano in serio pericolo non solo l'unità dell'Africa cristiana, ma l'unità stessa della Chiesa cattolica.

Nei primi mesi del 255 Cipriano ebbe una lettera da un tal Magno, il quale formulava una questione in questi termini: « Fra gli altri eretici che tornano alla Chiesa, ve n'ha di quelli che appartenevano alla setta di Novaziano, ed avevano da lui ricevuto il profano battesimo. Si domanda se occorre battezzare anche questi, e santificarli nella Chiesa cattolica mediante il battesimo legittimo, vero ed unico della Chiesa » (2). Su tale delicatissima questione non c'era mai stata un'intesa preliminare. A Cartagine vigeva, fin dal tempo di Tertulliano, che in un apposito trattato — il *De baptismo* — aveva sostenuto la necessità del disconoscimento totale del battesimo eretico, un'antica tradizione, invalsa così nell'Africa proconsolare come nella Numidia, e sanzionata, verso il 220, da un grande sinodo di vescovi africani e numidi convocati da Agrippino. Questa tradizione voleva che agli eretici ed agli scismatici, nel momento in cui abbandonavano le sette per rientrare nel seno della Chiesa, fosse amministrato un nuovo battesimo (3). A Roma invece era invalso l'uso di non rinnovare il battesimo degli eretici, ma di far subire all'eretico convertito l'imposizione delle mani (4).

Cipriano alla questione formulata da Magno non esitò un solo istante a rispondere che, essendo tutti gli eretici privi di qualsiasi potere e diritto, non si dovevano far eccezioni per Novaziano. Egli era fuori della Chiesa, combatteva la pace e la carità di Cristo; quindi doveva essere anch'egli compreso nel

(1) Cyprian., *Ad Demetrian.*, 2-3; 5.
(2) Cyprian., *Epist.* 69, 1.
(3) Tertull., *De baptism.*, 15; Cyprian., *Epist.* 70, 1.
(4) Cyprian., *Epist.* 74.

numero degli avversari e degli anticristi [1]. Dunque, secondo Cipriano, il battesimo amministrato dagli eretici dovevasi ritenere per nullo. L'eretico convertito poteva essere riammesso nella Chiesa, ma solo dopo aver ricevuto un nuovo, legittimo battesimo. Potevano averne dispensa solamente coloro che fossero stati battezzati prima di ribellarsi all'autorità ecclesiastica. A costoro soleva essere applicata l'imposizione delle mani, preceduta da una espiazione penitenziale analoga a quella dei peccatori ordinari [2]. Fissato questo principio, il vescovo Cipriano era fermamente deciso a farlo rispettare.

Nel 255 il concilio cartaginese riceveva una lettera collettiva, sottoscritta da diciotto vescovi numidi, i quali, resi incerti dalla divergenza disciplinare che separava la Chiesa di Roma dalle Chiese africane, chiedevano di essere illuminati su alcuni dubbi circa la correttezza dell'uso dominante in Africa [3]. La decisione del concilio risultò in tutto e per tutto conforme all'opinione di Cipriano [4], e venne subito redatta una risposta ai vescovi numidi, nella quale si diceva che l'uso africano doveva essere rispettato come l'unico legittimo [5].

Nell'autunno del 255 o nella primavera del 256, Cipriano, desideroso di por termine alle obiezioni mossegli dai colleghi, convocò un nuovo concilio, e, fatta confermare con voto unanime la decisione del concilio precedente, si affrettò a comunicarne, in nome proprio e dell'assemblea, la notizia al papa Stefano, succeduto a Lucio il 5 marzo del 254 [6]. Stefano, il quale guardava con molta diffidenza il concilio cartaginese, e non mostrava di avere molte simpatie per il vescovo che lo aveva presieduto, non ammise all'udienza i legati africani, vietò perfino ai fedeli di riceverli, trattò Cipriano da pseudo-Cristo, da pseudo-profeta, da artefice di frodi [7], e alla sua lettera rispose che la consuetudine romana circa la questione battesimale era la sola legittima [8], e che i vescovi africani vi si dovevano conformare, sotto pena di scomunica [9]. Una lettera di egual contenuto fu nello stesso

(1) Cyprian., *Epist.* 69, 1.
(2) Cyprian., *Epist.* 71, 2.
(3) Cyprian., *Epist.* 70, 1.
(4) Cyprian., *Epist.* 70. Cfr. 71, 1; 72, 1; 73, 1.
(5) Cyprian., *Epist.* 70.
(6) Cyprian., *Epist.* 72. Cfr. 73, 1.
(7) Cyprian., *Epist.* 75, 25.
(8) Cyprian., *Epist.* 74, 1-2.
(9) Cyprian., *Epist.* 74, 8; 75, 25.

tempo spedita in Oriente (1). Cipriano, com'era da aspettarsi, non si lasciò intimorire dalle minacce del vescovo di Roma, poichè egli stimava che non esistevano differenze di nessuna specie tra Chiesa e Chiesa, e che tutti i vescovi erano indipendenti l'uno dall'altro, tranne che sulle questioni di fede (2).

Il primo di settembre del 256, riunì a Cartagine, sotto la sua presidenza, un concilio di ottantasette vescovi di tutte le province africane, i quali, l'uno dopo l'altro, formularono un voto contro il battesimo degli eretici. L'opuscolo, pervenutoci, fra gli altri di Cipriano, col titolo di *Sententiae episcoporum de haereticis baptizandis*, è il processo verbale di questo concilio, ed anche il più antico documento del genere. La Chiesa d'Africa in tal modo assumeva un atteggiamento apertamente ostile alla Chiesa di Roma. Se papa Stefano abbia mai pronunziato contro Cipriano e gli altri vescovi la minacciata sentenza di scomunica, non sappiamo. È certo però che la triste situazione fu risolta dalla morte di Stefano, avvenuta il 12 agosto del 257. La notizia di questa morte si era appena diffusa in Africa, che vi scoppiava, sotto il regno di Valeriano, la persecuzione (3).

Il 30 agosto del 257, Cipriano fu arrestato e condotto alla presenza del proconsole Aspasio Paterno. Ecco, nella sua grandezza e semplicità, come trovasi descritto negli *Acta proconsularia* (4), il primo interrogatorio del nostro Santo: « Sotto il quarto consolato dell'imperatore Valeriano e il terzo di Gallieno, il giorno 3 delle calende di settembre (30 agosto), nella sala delle udienze, a Cartagine, il proconsole Paterno disse al vescovo Cipriano: — I santissimi imperatori Valeriano e Gallieno si son degnati d'inviarmi delle lettere, con le quali ordinano, a chiunque non professa la religione romana, di osservarne le cerimonie. Io ti ho fatto venir qui, per conoscere le tue intenzioni. Che hai tu da rispondermi? — Il vescovo Cipriano disse: — Io sono cristiano e vescovo. Non conosco altre divinità, fuorchè il Dio unico e vero, il quale creò il cielo e la terra, il mare e tutte le cose che vi si contengono. A questo Dio noi, cristiani, serviamo; questo Dio preghiamo notte e giorno, per noi stessi e per tutti gli uomini, e finanche per la salute degl'imperatori. — Il proconsole Paterno disse: — Dunque tu perseveri in codesta

(1) Cfr. Euseb., *Hist. eccles.*, VII, 5, 2-4.

(2) Cyprian., *Epist.* 69, 17; 73, 26; *Sententiae episcopor. de haeret. baptiz.*, prooem.

(3) *Acta proconsularia Cypriani*, 1 (Hartel, III, pag. CX sg.).

(4) *Acta procons.*, 1 sg.

volontà? — Il vescovo Cipriano rispose: — Una buona volontà, che conosce Dio, non può essere cambiata. — Il proconsole Paterno disse: — Potrai tu dunque, secondo gli ordini di Valeriano e di Gallieno, partire in esilio per la città di Curubis? (1) — Il vescovo Cipriano disse: — Io sono pronto a partire. — Il proconsole Paterno disse: — Gl'imperatori si son degnati di scrivermi non solo intorno ai vescovi, ma anche intorno ai presbiteri. Voglio dunque sapere da te i nomi dei presbiteri che dimorano in questa città. — Il vescovo Cipriano rispose: — Con le vostre leggi avete saggiamente e utilmente vietato che vi fossero delatori. Io pertanto non posso rivelare e denunziare i presbiteri. Potranno essere trovati nelle loro città. — Il proconsole Paterno disse: — Io voglio che oggi stesso si presentino qui. — Cipriano disse: — La disciplina vieta a loro di presentarsi spontaneamente, e in ciò tu non puoi disapprovare la loro condotta. Fàlli cercare, e li troverai. — Il proconsole Paterno disse: — Li troverò io. — E aggiunse: — Gl'imperatori hanno anche proibito le riunioni in qualsiasi luogo, e l'ingresso nei cimiteri. Chi pertanto non osserverà quest'ordine così salutare, sarà punito di morte. — Il vescovo Cipriano rispose: — Fa' pure quel che ti è stato ordinato. — Allora il proconsole Paterno comandò che il beato vescovo Cipriano fosse condotto in esilio ». A Curubis Cipriano, confortato dalla compagnia di persone a lui care e fedeli, tra le quali il diacono Ponzio (2), visse meditando ed aspettando l'ora del martirio. L'esilio, per testimonianza del biografo, non fu durissimo. Ponzio si lamenta, è vero, dell'asprezza del luogo, della mancanza d'acqua potabile e di verdura, e della lontananza dalla spiaggia del mare (3); ma poi dice che una dimora bene esposta fu scelta per il confessore della fede, e loda la cordiale accoglienza fatta dagli abitanti all'esule illustre, e la grande affluenza dei visitatori (4). Gravi pensieri occuparono, fin dal primo giorno, l'animo del vescovo separato dal suo gregge. Una volta egli vide in sogno il proconsole, seduto sul suo tribunale. Dietro a

(1) Cfr. *Vita Cypriani*, 11-12; Cyprian., *Epist.* 76, 1; 77, 2. Curubis, una piccola città situata a sud-est di Cartagine, sulla costa orientale della penisola del Capo Bon, era un'antica colonia romana (*Colonia Julia Curubis*). Vedi Victor Guérin, *Voyage archéologique dans la régence de Tunis*, II, 1862, pag. 23, n° 209; *Corpus inscr. lat.*, VIII, 980, e *Suppl.*, 12452; Toutain, *Les Cités romaines de la Tunisie*, 1896, pag. 384.

(2) *Vita Cypriani*, 12.

(3) *Vita Cypriani*, 11.

(4) *Vita Cypriani*, 12.

lui appariva un giovane di enorme statura. Il proconsole scriveva su tavolette. Il giovane, dopo aver letto ciò che vi stava scritto, indicò con un gesto a Cipriano che una sentenza lo condannava alla decapitazione. Cipriano allora domandò una dilazione che gli permettesse di riordinare le sue faccende. Un secondo gesto del giovane lo avvertì che gli era stato concesso un giorno. Appena svegliatosi, il vescovo raccontò la visione a Ponzio; e tutt'e due vi riconobbero l'annunzio del prossimo martirio. Ma questo martirio non sarebbe avvenuto immediatamente, e Cipriano avrebbe avuto il tempo di disporre del suo patrimonio a vantaggio dei poveri. Infatti, osserva Ponzio, passò un anno tra quel sogno profetico ed il suo reale compimento (1). Durante il soggiorno a Curubis, il vescovo cartaginese non cessò mai, per quanto gli fu possibile, di vigilare da lontano gli affari della sua Chiesa, di distribuire ai poveri quel tanto che gli rimaneva delle sue sostanze (2), e di soccorrere, con le largizioni del ricco e caritatevole Quirino, molto probabilmente quello stesso a cui Cipriano aveva dedicato i tre libri dei *Testimonia*, le altre comunità africane, duramente provate dalla persecuzione (3).

Dopo un anno d'esilio (4), fu richiamato a Cartagine dal nuovo proconsole Galerio Massimo (5). Il 13 settembre del 258 due ufficiali proconsolari si presentarono con una scorta di soldati davanti alla sua casa. Il vescovo li accolse con volto sereno e sorridente. Fu condotto in carrozza ad *Ager Sexti*, dove il proconsole villeggiava. Ma Galerio Massimo, allora ammalato, rimandò l'udienza al giorno seguente. Cipriano, ricondotto a Cartagine, passò la notte nella casa, sita in *Vicus Saturni*, d'uno degli ufficiali che lo avevano tratto in arresto, e cenò tranquillamente in compagnia di Ponzio e di pochi altri amici. Intanto i Cristiani, alla notizia dell'arresto del loro vescovo, accorsi in gran numero, ne circondarono la casa, e vi trascorsero, vegliando, tutta la notte (6). Era la vigilia del martirio. Il giorno seguente, la mattina del 14 settembre, sotto un magnifico cielo, terso e luminoso, preludio di gloria divina, Cipriano scortato dalla moltitudine dei fedeli, fu ricondotto ad *Ager Sexti* (7). Giunto nel *praetorium*, fu

(1) *Vita Cypriani*, 12-13.
(2) *Vita Cypriani*, 13.
(3) Cyprian., *Epist.* 76, 1; 77, 3; 78, 1 e 3; 79.
(4) *Vita Cypriani*, 13.
(5) *Acta Cypriani*, 2.
(6) *Acta Cypriani*, 2; *Vita Cypriani*, 15.
(7) *Acta Cypriani*, 3; *Vita Cypriani*, 16.

fatto entrare in una specie di sala d'aspetto, dove attese il momento di comparire dinanzi al proconsole. C'era un seggiolone, rivestito di una coperta di tela di lino: Cipriano vi si assise, per riposarsi dalla fatica del viaggio. Grondava sudore. Un soldato, segretamente cristiano, gli propose di cambiare le vesti bagnate con altre asciutte. Il vescovo rifiutò la gentile offerta, dimostrando l'inutilità di quel vantaggio temporaneo, dal momento ch'egli sperava, in quel giorno stesso, di guarire per sempre da tutti i mali della sua esistenza terrena (1). Quindi fu invitato a passare nell'*Atrium Sauciolum*, la sala destinata all'udienza.

Il proconsole domandò: — Sei tu Tascio Cipriano? — Sì — rispose il vescovo. — Sei tu il papa dei sacrileghi? — Sì. — I santissimi imperatori ti ordinano di compiere le cerimonie. — Non lo farò mai. — Pènsaci. — Fa' quanto ti è prescritto: il caso è tanto chiaro, che non c'è bisogno di lunghi consigli (2). — La fermezza e il coraggio, con cui Cipriano aveva risposto, colpirono di stupore il proconsole, il quale tenne consiglio con i suoi assessori; dopo di che, riassunti, sebbene con voce malferma, i capi d'accusa dello Stato contro il vescovo cristiano, lesse sulle tavolette: « Tascio Cipriano sia colpito di spada » (3). Il nostro santo ne rese grazie a Dio; poi, circondato dai soldati e da una moltitudine di fedeli, venuti apposta da Cartagine, fu di là condotto al luogo del supplizio, in una convalle, sita nei pressi di *Ager Sexti* e tutta intorno ombreggiata da alberi, che in un batter d'occhio si riempirono di curiosi. Cipriano si spogliò del mantello, s'inginocchiò, pregò in silenzio. Poi diede la sua veste ai diaconi, e, coperto della sola tunica di lino, attese il carnefice. Allorchè questi fu giunto, il martire, dato ai suoi l'ordine di consegnare a quello venticinque monete d'oro, bendò da sè stesso gli occhi, si fece legare le mani da un suddiacono e da un presbitero, e, mentre i fedeli lo circondavano, tenendosi pronti con fazzoletti di lino a raccoglierne il sangue, piegò la testa e ricevette il colpo mortale. Il suo contegno fu semplice, sereno, solenne, com'era stato in vita. I fedeli, noncuranti del pericolo, nella notte di quel giorno, al lume delle fiaccole, con una processione che pareva un trionfo, diedero degna sepoltura al cadavere (4).

(1) *Vita Cypriani*, 16.
(2) *Acta Cypriani*, 3. Cfr. *Vita Cypriani*, 16.
(3) *Acta Cypriani*, 4; *Vita Cypriani*, 17.
(4) *Acta Cypriani*, 5; *Vita Cypriani*, 18-19. Vedi, per maggiori particolari, P. Allard, *Les dernières persécutions du troisième siècle* (Paris³, 1907), pag. 117 sgg.

Le opere di Cipriano, per la forma esterna, si raccolgono in due gruppi: trattati e lettere. I trattati, a seconda del contenuto, possono essere distribuiti in tre categorie: opere apologetiche *(Ad Donatum; Quod idola dii non sint; Ad Demetrianum; Ad Fortunatum);* dogmatico-polemiche *(De lapsis; De catholicae ecclesiae unitate; Testimonia ad Quirinum);* e pratico-ascetiche *(De mortalitate; De habitu virginum; De dominica oratione; De opere et eleemosynis; De bono patientiae; De zelo et livore).*

Non appartiene a nessuna di queste tre categorie l'opuscolo *Sententiae episcoporum,* che a suo luogo dicemmo essere il processo verbale del concilio tenutosi a Cartagine, sotto la presidenza di Cipriano, il 1° settembre del 256.

L'*Ad Donatum* occupa il primo posto nella serie degli scritti ciprianei. Non se ne conosce con certezza la data di composizione. Poichè l'autore parla della sua conversione e del suo battesimo, come di un avvenimento recente, e si compiace di descrivere, in uno stile che ha forte sapore di retorica, la trasformazione operatasi in lui dopo il battesimo [1], è ovvio ammettere che l'*Ad Donatum* fu scritto verso il 246; in ogni modo, prima del 249, anno dell'elezione di Cipriano a vescovo di Cartagine.

Del personaggio, a cui l'opera è dedicata, non sappiamo assolutamente nulla, tranne quel poco che si può desumere dal contenuto dell'opera stessa. Certo il nome di Donato era comunissimo nell'Africa romana; e fin nella corrispondenza del nostro vescovo s'incontrano cinque Cristiani designati con quel nome: il vescovo di Cartagine, che di Cipriano fu l'immediato predecessore [2]; due altri vescovi, che presero parte ai concilî presieduti da Cipriano [3]; uno dei presbiteri che contrastarono l'elezione di Cipriano [4]; e infine un martire della persecuzione di Decio [5]. Ma non sembra affatto probabile che alcuno di costoro possa venire identificato col personaggio dell'opuscolo. Questo Donato, uomo di ferrea memoria e di voce armoniosa [6], era amicissimo di Cipriano, e suo collega nelle fatiche del foro cartaginese. Lo andava spesso a trovare nella villa, che Cipriano possedeva in

(1) Cyprian., *Ad Donat.*, 3-5. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, II, pag. 251.
(2) Cyprian., *Epist.* 59, 10.
(3) Cyprian., *Epist.* 57; 70; *Sententiae episcoporum*, 55.
(4) Cyprian., *Epist.* 14, 4.
(5) Cyprian., *Epist.* 22, 2.
(6) Cyprian., *Ad Donat.*, 16.

vicinanza di Cartagine (1), e quivi tutt'e due s'intrattenevano per lunghe ore in amabile conversazione (2). Come Cipriano, anche Donato aveva abbracciato di fresco la fede cristiana, e ricevuto il sacramento del battesimo (3). Ma non sentiva che la grazia avesse operato in lui quel profondo e radicale rinnovamento, ch'egli invece, non senza grande stupore, ammirava nell'animo dell'amico: Donato era ancora schiavo dei piaceri, schiavo delle ambizioni, schiavo, insomma, di tutte le seduzioni della vita terrena; nè vedeva come potesse liberarsene interamente (4). Avido d'istruzioni, chiese dunque, un giorno, a Cipriano che volesse rivelargli in che modo s'era compiuto in lui il miracolo di una così perfetta rigenerazione spirituale e morale. Cipriano accettò l'invito, e riassunse, in forma di discorso, una di quelle molte conversazioni, nelle quali i due neofiti solevano scambiarsi i loro sentimenti e le loro opinioni. Di qui l'*Ad Donatum*. Questa operetta, che può definirsi un vero trattato sulla vita cristiana messa a confronto con la pagana, è indubbiamente una delle più artistiche produzioni della letteratura ecclesiastica. E vi si sente palpitar dentro l'entusiasmo di un'anima giovane, emersa or ora dalle tenebre dell'errore alla luce della verità, mediante la forza rinnovatrice e purificatrice del battesimo.

Il trattatello si apre con un capitolo d'introduzione, che ricorda, per la vivacità e la bellezza del paesaggio descritto, il prologo dell'*Octavius* di Minucio Felice. « Hai ragione, o Donato carissimo, di richiamarmi alla memoria la promessa: ricordo assai bene di avertela fatta; ed ecco ora venuto il momento opportuno per mantenerla, poichè siamo nella stagione della vendemmia, quando l'animo, libero da cure, suole riposarsi dalle fatiche dell'intero anno. La bellezza del luogo si accorda mirabilmente con quella del giorno, e l'aspetto ridente di questi giardini, unito alle tepide aure del carezzevole autunno, contribuisce a raddolcire e ristorare i sensi. Qui sarà piacevole per noi trascorrere la giornata conversando insieme, e nutrire in tal modo l'anima nostra con lo studio dei divini precetti. Ma, perchè la presenza di qualche profano non disturbi la conversazione, e l'assordante schiamazzo dei servi non ci dia fastidio, ritiriamoci qua vicino, in questo luogo appartato e solitario, dove gli erranti tralci delle viti,

(1) Cyprian., *Epist.* 81; *Vita Cypriani*, 14-15; *Acta Cypriani*, 2.
(2) Cyprian., *Ad Donat.*, 1 e 16.
(3) Cyprian., *Ad Donat.*, 15. Cfr. 5: *Hoc sis tantum quod esse coepisti.*
(4) Cyprian., *Ad Donat.*, 5; 6; 11; 15.

arrampicandosi su su per i sostegni di canne, ricadono poi intrecciati in festoni, e formano un portico col loro denso fogliame. Comodamente potremo qui comunicarci il frutto delle nostre riflessioni; e, mentre la bella verdura degli alberi e delle viti rallegrerà i nostri sguardi, troveranno a un tempo l'anima la sua istruzione e gli occhi il loro godimento.

Tuttavia l'unica cosa che ora tu brami, l'unica di cui t'interessi è la parola. Io già ti vedo disprezzare gli allettamenti di questo delizioso paesaggio, e tener fiso lo sguardo su di me. In virtù dell'amore che mi porti, ecco tu sei già tutto orecchi, e con l'anima tutta tesa ad ascoltarmi » (1).

L'autore quindi passa all'esposizione della materia, ch'egli si ripromette di svolgere con la maggior possibile semplicità di forma, e senza ornamenti retorici, dovendo la verità, che è lo scopo essenziale della ricerca, fondarsi su argomenti saldi e per nulla affatto speciosi (2). E comincia col parlare di sè stesso, delle sue lotte intime, dello stato di estrema incertezza, in cui, vinta dalle seduzioni della terra, giaceva l'anima sua, prima del battesimo, e degli effetti miracolosi che questo sacramento produsse in lui, per l'infinita bontà e misericordia di Dio, il quale, mediante il soccorso della sua grazia, rese facile e possibile quel che per Cipriano aveva sempre avuto l'apparenza di cosa ineffettuabile. Sì, da Dio viene tutta la forza che è dentro di noi: Dio ci fa vivere, Dio ci anima, Dio ci fa rinascere. Noi dobbiamo vivere nel timore di Lui, come se questo timore sia il guardiano della nostra innocenza. Se Donato camminerà con piede saldo e costante sulla via dell'innocenza e della giustizia; se, dedicandosi a Dio con tutto l'abbandono del suo cuore, si manterrà invariabilmente in quello stato in cui ha cominciato ad essere, la grazia spirituale aumenterà in lui, e gl'infonderà nuova forza, poichè i doni del cielo, a differenza di quelli degli uomini, non conoscono nè limite nè misura (3).

E, perchè l'amico possa meglio comprendere la grandezza del beneficio, che Dio largisce agli uomini, salvandoli dalle furiose tempeste della vita mondana, Cipriano spiega dinanzi agli occhi di lui un quadro satirico vivacissimo della corruzione pagana del terzo secolo, a cui contrappone la pia e dolce serenità dei costumi cristiani. Egli trasporta Donato sull'alta cima di un monte,

(1) *Ad Donat.*, 1.
(2) *Ad Donat.*, 2.
(3) *Ad Donat.*, 3-5.

e l'invita a contemplare di lassù la società che s'agita ai loro piedi. Dovunque essi volgano lo sguardo, non vedono che lutto, sangue, miseria, dolore. Le vie sono infestate dai briganti, i mari formicolano di predoni, in ogni luogo la guerra sparge lo spavento, la distruzione, la morte. Le città sono fomite di lussuria e di crudeltà: nel circo l'uomo gode dell'uccisione di un altro uomo; nel teatro assiste alla rappresentazione di parricidî, d'incesti, di adulterî, di tutto ciò, insomma, che ad altro non serve, se non a corrompere i costumi e a fomentare il vizio. Il foro è pieno di litigi, di brighe, d'insidie, di venalità, di torture, di frodi. Dappertutto ambizioni, bassezze, adulazioni, sospetti. Chi fa la caccia agli onori e chi alle ricchezze. E gli uomini voglion esser ricchi per sè, non per gli altri, e, invece di valersi del denaro a beneficio dei poveri, preferiscono tenerselo gelosamente custodito, sì da parere che non lo posseggano, ma piuttosto ne siano posseduti.

Trascorrono la vita in un continuo, indicibile tormento: la paura degli invidiosi, dei ladri, degli assassini li perseguita; eppure, nella loro insaziabile ingordigia, più hanno e più vogliono (1). Invano dunque l'uomo cerca nei beni della terra il riposo, la tranquillità, la pace. Chi voglia essere veramente felice, deve strappare la sua nave ai flutti di questo pelago tempestoso, e gettar l'àncora nel porto della salvezza; deve staccare i suoi occhi dalla terra per innalzarli al cielo; deve consacrarsi a Dio, vivere, mediante la preghiera, in assiduo commercio con Lui, e con occhio puro contemplarlo nella sua gloria luminosa ed eterna. Per conseguire tale felicità, l'uomo non ha bisogno nè di danaro, nè di favore, come invece ha bisogno dell'uno e dell'altro per conseguire le cariche pubbliche. Questa felicità è un dono gratuito di Dio, poichè lo Spirito Santo si effonde, come il sole effonde i suoi raggi, la sorgente le sue acque, il cielo le sue piogge (2). E qui l'opuscolo termina con una lode a Dio, come aveva cominciato con una lode alla grazia divina, sempre disposta a scendere copiosa e benefica in ogni cuore che abbia sete di lei.

L'*Ad Donatum* non è una vera e propria apologia del Cristianesimo, ma serba di questa, come parecchie altre composizioni dello stesso secolo e dello stesso autore, alcuni caratteri che lo rendono particolarmente interessante, perchè dànno il

(1) *Ad Donat.*, 6-13.
(2) *Ad Donat.*, 14-16.

concetto di quel che sarebbe stata un'apologia, se Cipriano l'avesse scritta. L'intonazione generale è propria di quella categoria di trattati, che, a cominciare dalla seconda metà del II secolo, specialmente nell'età degli Antonini, abbondavano col titolo di λόγοι προτρεπτικοί, cioè di trattati, i quali, con ogni specie di argomentazioni e di esortazioni, cercavano d'indurre qualcuno ad abbracciare un'idea piuttosto che un'altra. Per il contenuto, l'*Ad Donatum* non è altro che la voce di una coscienza, la quale si schiude appena ora all'ebbrezza di una concezione superiore; e quella confusa mescolanza d'idee nuove, rivestite di forme classiche, rappresenta le inevitabili incertezze di un'anima che tenta i primi voli. Gli argomenti in massima parte sono attinti da fonti classiche: Cicerone, Lucrezio, Sallustio, Virgilio, Ovidio, Seneca, Plinio, Luciano. Si notano anche non poche reminiscenze di Minucio Felice, di Tertulliano, di Taziano (1). Cipriano ha un bel dire ch'egli, scrivendo, sdegnerà tutti gli artificî dello stile, e lascerà parlare la verità, con quelle forze che a lui saranno concesse dall'angusta mediocrità del suo ingegno (2). Sta invece il fatto ch'egli non tralascia nessuna occasione per fare sfoggio di eloquenza, sia nel lusso smagliante delle parole, sia nella grandiosità delle immagini, sia nell'abbondanza delle descrizioni, sia nell'abuso di ornamenti stilistici, come le antitesi e le metafore; tutta roba, che, a dir vero, s'addice molto poco — osserva, a questo proposito, e non a torto, Agostino (3) — ad un uomo, il quale dichiara di aver rinunziato al mondo. Malgrado ciò, l'*Ad Donatum* rimane sempre per noi uno scritto di straordinaria importanza. Anzitutto, ci fa conoscere quale fosse Cipriano, prima della sua conversione: un retore un po' superficiale, ma di vivace ingegno, vero discepolo di Seneca, espertissimo del proprio mestiere, e in grande dimestichezza con gli scrittori romani, specialmente con quelli dell'età imperiale. Poi ci scopre un altro lato della vita intima di Cipriano: la sua conversione al Cristianesimo; e in ciò quelle pagine, che segnano quasi il formarsi di un nuovo genere letterario, preludono alle *Confessioni* di Agostino, e vi si riportano direttamente. Dapprima un abbandono cieco a tutti gli spassi della vita, a tutti gli allettamenti del piacere, e perciò un'avversione, o, meglio, un senso istintivo di

(1) Vedi su ciò: U. Moricca, *Di alcune probabili fonti d'un opuscolo di S. Cipriano*, in *Athenaeum*, aprile 1917, pagg. 124-158.

(2) *Ad Donat.*, 2.

(3) August., *De doctrin. Christ.*, IV, 14 (31).

diffidenza verso il Cristianesimo. Più tardi, fino alla vigilia del miracoloso avvenimento, un'assoluta incapacità di credere nella rigenerazione promessa dal battesimo, finchè la grazia, come un colpo di folgore, squarcia le tenebre dell'anima ancora in lotta col dubbio, e la luce di Dio si fa dentro di essa.

Queste, dunque, le varie fasi del fenomeno psicologico della conversione; questo il passaggio graduale e progressivo dell'anima dalla concezione pagana a quella cristiana, dalla menzogna alla verità, dal vizio alla virtù, dalle tenebre alla luce, mercè l'intervento d'una potenza superiore, che sconvolge la coscienza fin dalle sue più interne profondità, orientandola verso un nuovo destino. Una volta operatasi nella coscienza del retore questa radicale trasformazione, egli d'ora innanzi non vivrà che della nuova fede e per la nuova fede. Ormai ai turbamenti della passione è subentrata la calma dello spirito che s'acqueta in Dio; calma, che si gode, quasi direi, si respira nella scena descritta nell'ultimo capitolo dell'opuscolo a Donato. Il sole dolcemente declina all'orizzonte, e il pergolato e il verde paesaggio si oscura nella tepida penombra del crepuscolo vespertino. È l'ora del riposo e della preghiera: dunque — conclude Cipriano, rivolgendosi all'amico — si renda a Dio l'offerta dei nostri affetti purissimi, durante la sobria cena; in quest'ora sacra risuoni l'aria delle tue armonie, mentre canti le lodi del Signore.

Dall'inferno della vita umana, satura di passioni e di colpe, siamo così passati al paradiso d'una vita di santità e di solitudine claustrale. L'anima si adagia in un sogno di beatitudine, e, con la parola di Dio, sente, come un fresco balsamo, la gioia del rapimento in un'estasi di gloria e di bellezza veramente celeste.

Ai primi tempi dell'episcopato di Cipriano, probabilmente all'anno 249, appartiene il *De habitu virginum* [1]. Guidato da

[1] Il diacono Ponzio (*Vita Cypriani*, 7 : *Quis virgines ad congruentem pudicitiae disciplinam et habitum sanctimonia dignum velut frenis quibusdam lectionis dominicae coërceret?*) fa menzione di quest'opera dopo l'*Ad Donatum* e prima del *De lapsis* (scritto nella primavera del 251). Inoltre, poichè non vi si legge nessuna allusione alla persecuzione di Decio, è ragionevole da ciò concludere che il *De habitu* sia stato composto prima del 250. E l'ipotesi è confermata dal contenuto stesso dell'opuscolo, il quale ha tutti i caratteri dei sermoni di Cipriano, e, tanto nell'uso appropriato delle citazioni bibliche, quanto nell'intonazione calma e severa del discorso, tradisce l'atteggiamento autorevole di un vescovo. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, 251.

quel finissimo senso pratico, di cui gli era stata assai prodiga la natura, Cipriano sapeva bene che il disprezzo delle regole disciplinari suole sempre corrompere i buoni costumi, e mettere in serio pericolo la fede.

Suo primo pensiero, dopo l'elezione a vescovo, fu dunque di ristabilire su più solide fondamenta, nella comunità cartaginese, approfittando della pace che durava da circa trent'anni, la disciplina, la quale, per colpa un po' degli uomini e un po' dei tempi, molto aveva perduto del suo antico vigore. E scrisse il *De habitu virginum*, una specie d'istruzione pastorale alle vergini consacrate a Dio [1].

Per queste vergini, al tempo di Cipriano, la vita cenobitica e a disciplina claustrale non erano ancora in uso, o per lo meno, se alcune vergini vivevano in comune, ciò era un fatto isolato, non una regola d'applicazione generale. La maggior parte di esse continuavano a rimanersene ciascuna nella propria famiglia, prendendosi cura dei poveri ed applicandosi ad esercizi di pietà. L'istituzione dei chiostri per la vita religiosa non era certo possibile, finchè sulla Chiesa pendeva la minaccia delle persecuzioni. Tuttavia al difetto dei chiostri si suppliva con un complesso di rigide prescrizioni, le quali possono ben considerarsi come il principio dell'educazione monastica. Dopo un magnifico elogio della disciplina cristiana, detta dallo scrittore custodia della speranza, àncora della fede, guida del cammino che conduce alla salvezza [2], Cipriano esorta le vergini a star salde contro le tempeste della vita mondana, e a ricordarsi che ogni fedele ha l'obbligo di conservar puro il suo corpo, come se fosse il tempio di Dio [3]. Le vergini occupano un posto d'onore nella gerarchia ecclesiastica: sono la parte più illustre del gregge di Cristo, il capolavoro della grazia, l'ornamento della natura, la gioia della Chiesa. Epperò non devono trascurar nulla, per adempire il voto, che han fatto a Dio, del loro corpo e della loro anima. L'ambizione di una vergine non dev'esser quella di coprirsi con vesti preziose, d'impiastricciarsi il volto di belletto, come le donne che vanno a caccia di marito. La vergine cristiana deve piacere a Dio, non agli uomini. La legge divina le proibisce assolutamente non solo di adornarsi per parere più bella, ma anche di menar vanto della bellezza del proprio corpo, essendo appunto il corpo il suo mag-

[1] Cfr. Cyprian., *De habit. virgin.*, 3; 6; 8; 17, 21-22; 24.
[2] *De habit. virgin.*, 1.
[3] *De habit. virgin.*, 2.

giore nemico (1). Nè le ricchezze costituiscono una scusa plausibile per quelle vergini che le posseggono, e largamente se ne servono, a sodisfazione dei loro capricci. Non esistono vere ricchezze, fuorchè quelle che ci conducono a Dio. Quanto alle ricchezze terrene, noi vi abbiamo rinunziato, fin dal giorno del battesimo. Gli apostoli Paolo e Pietro vogliono che le donne si vestano in modo decoroso, con verecondia e modestia; che si adornino non di trecce e d'oro, o di perle, o di vesti sontuose, ma d'opere buone, come si addice a donne che fanno professione di pietà. Sei ricca? Ebbene, dispensa le tue ricchezze ai poveri, soccorri i bisognosi. Tu sei un'empia, se non credi che tanti tesori ti furono donati da Dio, affinchè dovessi utilmente servirtene per la tua salvezza (2). Gli artificî dell'abbigliamento non convengono ad una donna onesta, perchè sono altrettante invenzioni diaboliche. Infatti fu il diavolo che insegnò all'uomo la maniera di tingere le lane, d'incastonare le gemme nell'oro, di forare gli orecchi delle giovanette, per appendervi ornamenti preziosi, di dipingere le sopracciglia e i capelli, d'imbrattare di rossetto le guance. Se un eccellente pittore avesse ritratto a perfezione le sembianze di qualcuno e poi un altro venisse a mettere le mani in quel dipinto con l'intenzione di modificarlo e di correggerlo, tu certo non negheresti all'autore del quadro il diritto di protestare contro l'audacia impertinente di costui. E invece credi di poter ritoccare l'immagine plasmata da Dio, senza che Egli ti punisca della tua temerità? È un'adultera quella vergine cristiana, la quale corrompe ciò che appartiene a Dio. E l'oro, le vesti, i belletti, e gli altri simili ornamenti guastano appunto l'opera divina, distruggono la verità e la bellezza della natura (3).

Le vergini non devono mai partecipare a divertimenti e a conversazioni profane; non devono mai nè assistere a cerimonie nuziali, nè frequentare i bagni pubblici. Devono piuttosto cercare con ogni mezzo di mostrarsi veramente degne della posizione privilegiata, di cui godono nel seno della Chiesa (4).

Il *De habitu virginum*, come si vede, non offre nessun carattere di originalità. In massima parte non è che un mosaico di reminiscenze del *De pudicitia*, del *De virginibus velandis* e del *De cultu feminarum* di Tertulliano. Concetti, argomenti, esempi,

(1) *De habit. virgin.*, 3-6.
(2) *De habit. virgin.*, 7-11.
(3) *De habit. virgin.*, 12-17.
(4) *De habit. virgin.*, 18-24.

locuzioni, tutto è tolto di là, sì da far credere che, mentre scriveva, Cipriano avesse sotto gli occhi tutt'e tre quelle opere del suo grande maestro [1].

Prima del 250 [2] sembrano doversi ritenere composti i tre libri intitolati *Testimonia ad Quirinum* [3], o semplicemente *Ad Quirinum* [4], e dedicati da Cipriano al suo amico Quirino, da identificarsi probabilmente con quel ricco e caritatevole personaggio dello stesso nome che, durante la persecuzione di Valeriano, mandò al vescovo di Cartagine soccorsi d'ogni genere, per raddolcire le sofferenze dei confessori condannati alle miniere della Numidia [5].

Se dobbiam credere all'autore, l'opera fu scritta per esortazione di Quirino, il quale, ancora neofito, desiderava di possedere una specie di manuale, dove si trovassero raccolti i principî fondamentali della dottrina cristiana, desunti dai libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. Il disegno e lo scopo dell'opera sono del resto ampiamente spiegati nella lettera dedicatoria all'amico, la quale serve di prefazione ai primi due libri: « Io ho dovuto cedere, o mio carissimo figlio, al tuo desiderio spirituale, e arrendermi alle insistenti preghiere, che tu m'hai fatte per ottenere da me i divini insegnamenti, attinti alla sorgente delle Sacre Scritture, e con i quali il Signore si degnò d'istruirci, affinchè, tolti dalle tenebre dell'errore e illuminati dalla viva e pura sua luce, noi, per il beneficio dei sacramenti, camminassimo sulla via della vita. Secondo il tuo desiderio, il nostro discorso è stato disposto e il libro ordinato in forma di compendio. Io non ho voluto entrare in lunghi svolgimenti della materia, ma solo raccogliere e cucire insieme un certo numero di estratti, quanti la mia povera memoria me ne provvedeva. Di modo che il mio non è un trattato, ma

(1) Cfr. Haussleiter, *Die Komposition des Hirtenbriefes* « *Ad virgines* », in *Commentat. Woelfflin.* (Leipzig, 1891), pag. 382 sgg.

(2) Quando compose quest'opera, Cipriano doveva essere già presbitero, forse vescovo, poichè chiama Quirino « *fili carissime* ». Vedi altri argomenti in Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, pag. 251.

(3) Cfr. Augustin., *Contra duas Epist. Pelagii*, IV, 8, 21; 9, 25. Il titolo *Testimoniorum libri adversus Judaeos*, adottato da molti editori moderni, è affatto improprio, perchè non conviene al contenuto dell'intera opera, ma solo a quello del primo libro.

(4) Questo è il titolo con cui l'opera ordinariamente è ricordata dalla tradizione manoscritta (cfr. l'edizione di Hartel, I, pag. 35; 59; 101; 184), da Agostino (*Contra duas Epist. Pelagii*, IV, 8, 21; 9, 25), e da Girolamo (*Dialog. advers. Pelag.*, I, 32).

(5) Cyprian., *Epist.* 77, 3; 78, 3.

una raccolta di materiali per coloro che volessero scriverlo. Tuttavia tale brevità non manca di offrire notevoli vantaggi al lettore. Senza disperdere il pensiero con un'esposizione troppo lunga, essa fornisce alla memoria comodi riassunti, che questa fedelmente conserva. Io dunque ho composto due libri di egual carattere e dimensione. Nel primo, mi sono sforzato di mostrare che i Giudei, secondo le antiche predizioni, si allontanarono da Dio e perdettero la grazia del Signore, la quale era stata concessa a loro nel passato e promessa per l'avvenire; che all'antico popolo di Dio furono sostituiti i Cristiani, la cui fede meritò la protezione del Signore, e che accorsero a Lui da tutte le nazioni e da tutte le parti del mondo. Il secondo libro contiene il sacramento del Cristo, e mostra ch'Egli venne, come le Scritture lo avevano annunziato, e che operò e compì le profezie in tutto quello che poteva servire a farlo riconoscere. Questa lettura sarà utile per formare nelle anime i primi lineamenti della fede. Chè se tu vorrai penetrare ancor più addentro nello studio così delle antiche come delle nuove Scritture, e leggere tutti quanti i libri spirituali, la tua forza ognor più aumenterà con l'intelligenza del cuore. Io adesso non ho avuto altra intenzione che di attingere un po' d'acqua alle divine sorgenti, per inviartela. Tu in appresso potrai più abbondantemente bere e più compiutamente saziar la tua sete, allorchè, seguendo il mio esempio, andrai a dissetarti alle fonti stesse della divina pienezza » (1). Cipriano non avrebbe potuto, meglio di così, descrivere le qualità caratteristiche del suo lavoro. Quel che ci sta dinanzi, dunque, non è un vero e proprio trattato, poichè non vi si nota nulla d'originale, ad eccezione della prefazione e dei titoli, ma una raccolta di materiali sapientemente ordinati, sì da offrire tutti gli elementi e il disegno d'un trattato, anzi piuttosto d'una serie di trattati, a colui che volesse scriverli. E il metodo è sempre lo stesso in tutt'e tre i libri: una serie di capitoli, ciascuno dei quali si apre con l'enunciazione d'una tesi, che poi viene svolta e giustificata da un gruppo più o meno numeroso di citazioni bibliche. Le due prefazioni, quella che annunzia solamente i primi due libri, e l'altra che annunzia il terzo, sono sicuro indizio che l'opera fu pubblicata in due volte. I primi due libri, strettamente connessi l'uno con l'altro, grazie all'affinità ed alla logica concatenazione degli argomenti, sebbene ciò non appaia a prima vista, contengono quanto occorre per una solida apologia del Cristianesimo. La caduta dei Giudei

(1) Cyprian., *Testimon.*, I, prooem.

e la conversione dei Gentili sono le due grandi idee, a cui convergono le citazioni bibliche, raccolte nel primo libro in ventiquattro gruppi corrispondenti ad altrettante tesi.

I Giudei, dice Cipriano, offesero Dio dedicandosi al culto degl'idoli e uccidendo i profeti, e furono da Dio meritamente abbandonati (1). Nei libri santi si trovavano annunziate le future colpe e le conseguenti sventure del popolo giudaico: una strana cecità avrebbe impedito a questo popolo di riconoscere l'aspettato Messia e di comprendere il senso recondito delle Scritture (2), poi sarebbe venuta la rovina di Gerusalemme e la dispersione della razza (3). Dio predisse altresì l'avvento di una nuova Legge, di un nuovo Testamento, di un nuovo battesimo, di nuovi pastori, di un nuovo tempio, di nuovi sacrifizi, di nuovi profeti, di un nuovo popolo (4). Ai Giudei son succeduti i Cristiani; alla caduta d'Israele corrisponde la conversione dei Gentili (5). E ormai i Giudei non potranno altrimenti ottenere il perdono delle loro colpe che sottomettendosi al battesimo ed alla Chiesa di Cristo (6).

Il secondo libro dimostra, con trenta tesi ed altrettanti capitoli, la divinità e la missione del Cristo: Gesù è precisamente il Messia aspettato dal popolo d'Israele. Le prime sei tesi trattano dell'Incarnazione del Verbo, e mostrano che Gesù Cristo è il primogenito, la sapienza, la parola, la mano, il braccio, l'angelo di Dio, Dio, insomma, egli stesso (7). Le venti tesi successive provano come in Lui si adempirono tutte quante le profezie. Egli doveva discendere sulla terra per salvare il genere umano; doveva nascere secondo la carne, ma da umile condizione, della razza di David, a Betlem, da una vergine, affinchè, figlio a un tempo di Dio e dell'uomo, potesse essere mediatore fra noi e suo Padre (8). Nelle allegorie dei profeti è designato con vari nomi: il Giusto, l'Agnello, la Pietra, la Montagna, lo Sposo (9). Le profezie annunziarono la sua passione, la sua morte, la sua risurrezione, la virtù inerente al segno della Croce, sulla quale morì, il suo regno

(1) *Testim.* I, 1-2.
(2) *Testim.*, I, 3-5.
(3) *Testim.*, I, 6.
(4) *Testim.*, I, 7-19.
(5) *Testimon.*, I, 20-23.
(6) *Testimon.*, I, 24.
(7) *Testimon.*, II, 1-6.
(8) *Testimon.*, II, 7-13.
(9) *Testimon.*, II, 14-19.

eterno [1]. Poichè il Cristo è il Messia, e Dio egli stesso, non si arriva a Dio che per il tramite di Cristo, giudice e re del mondo [2].

Come si vede, il secondo libro è parte integrante del primo: in questo, l'autore distrugge il Giudaismo, perchè possa, in quello, sulle rovine dell'antica civiltà, erigere l'edificio del Cristianesimo.

Il terzo libro, del quale venne a torto contestata da alcuni l'autenticità [3], fu certamente, come osservammo di sopra, pubblicato dopo i primi due, e indipendentemente da questi. È preceduto da una breve prefazione, redatta, come l'altra, in forma di lettera dedicatoria allo stesso Quirino. Si compone di centoventi capitoli, corrispondenti ad altrettante tesi, scelte fra le più svariate, e certo non distribuite con quell'ordine sistematico che costituisce uno dei più cospicui meriti dei libri precedenti, sebbene tutte servano allo scopo di metter bene in luce i doveri morali e disciplinari del cristiano, fra cui la pietà occupa il primo posto. La fede è necessaria; chi non crede è per ciò stesso condannato [4]. La grazia è data a tutti [5]; ed è riposta nell'arbitrio dell'uomo la libertà di credere o di non credere [6]. La fede è utile; e noi tanto possiamo, quanto crediamo, e, se la fede è verace, chi crede può subito ottenere tutto ciò che desidera: è dunque nostra la colpa, se noi non godiamo i benefici effetti del soccorso di Dio in tutte le nostre afflizioni [7]. La fede dev'essere semplice [8], e consiste nel temere Dio [9], nel non preporre nulla all'amore di Dio e di Gesù Cristo [10], nel pregare incessantemente [11], e nel non dedicare ad altri che a Dio tutta la nostra fiducia, tutta la nostra gloria, tutti i nostri pensieri [12]. I sacramenti sono indispensabili, in ispecial modo il battesimo, che ci purifica da ogni colpa e ci mostra la via del cielo [13]. Il catecumeno, nel prepararsi a riceverlo, deve guardarsi dal commettere

(1) *Testimon.*, II, 20-26.
(2) *Testimon.*, II, 27-30.
(3) Cfr. Haussleiter, *Die Echtheit des III Buches der Testimon.*, in *Commentationes Woelfflin.* (Leipzig, 1891), pag. 379 sgg.
(4) *Testimon.*, III, 31.
(5) *Testimon.*, III, 100.
(6) *Testimon.*, III, 52.
(7) *Testimon.*, III, 42-43; 47
(8) *Testimon.*, III, 53; 87.
(9) *Testimon.*, III, 20.
(10) *Testimon.*, III, 18.
(11) *Testimon.*, III, 120.
(12) *Testimon.*, III, 10-11; 55.
(13) *Testimon.*, III, 25; 65.

qualsiasi peccato ([1]), poichè il battesimo perde la sua virtù, se il battezzato non si conserva in istato d'innocenza ([2]). Del resto, i sacramenti, come il battesimo e l'eucaristia, non hanno alcun effetto, se non sono accompagnati da buone azioni ([3]).

Altre grandi virtù cristiane sono la castità, l'umiltà, e la carità. Bisogna essere umili ([4]), poichè nessuno è senza peccato ([5]). Qualunque cosa ci accada, dobbiamo non già brontolare, ma accettarla con rassegnazione, e benedirne Dio ([6]). Dobbiamo amare il prossimo nostro come noi stessi ([7]), amare perfino i nostri nemici ([8]), perdonare le offese ([9]), sostenere i fedeli ([10]), proteggere le vedove e gli orfani ([11]), visitare gli ammalati ([12]), e far sempre l'elemosina ([13]). In ogni atto della nostra vita, dobbiamo aver Cristo per modello ([14]); dobbiamo inoltre ricordarci che è prossima la fine del mondo ([15]), e non aver mai paura della morte ([16]).

Ogni buon cristiano deve anche sottomettersi di buon animo all'osservanza delle regole inerenti alla disciplina ecclesiastica ([17]), e usare rispetto alle persone del clero che di tale disciplina sono i legittimi custodi. Per esempio, un segno di rispetto sarà quello di alzarsi in piedi, alla presenza di un vescovo o di un presbitero ([18]). Bisogna infine non solo assolutamente evitare di trovarsi a contatto con quelli che trasgrediscono le leggi imposte dalla disciplina ([19]), ma anche fuggire qualunque occasione di scisma ([20]), e tenersi lontani dagli eretici ([21]). Chiunque agirà contrariamente

([1]) *Testimon.*, III, 98.
([2]) *Testimon.*, III, 26-27.
([3]) *Testimon.*, III, 26; 94; 96.
([4]) *Testimon.*, III, 4-5; 51.
([5]) *Testimon.*, III, 54.
([6]) *Testimon.*, III, 14.
([7]) *Testimon.*, III, 3.
([8]) *Testimon.*, III, 49.
([9]) *Testimon.*, III, 22-23; 106.
([10]) *Testimon.*, III, 9.
([11]) *Testimon.*, III, 74; 113.
([12]) *Testimon.*, III, 109.
([13]) *Testimon.*, III, 1-2.
([14]) *Testimon.*, III, 39.
([15]) *Testimon.*, III, 89.
([16]) *Testimon.*, III, 58.
([17]) *Testmion.*, III, 66.
([18]) *Testimon.*, III, 85.
([19]) *Testimon.*, III, 68; 95.
([20]) *Testimon.*, III, 86.
([21]) *Testimon.*, III, 78.

alla regola, sarà biasimato in pubblico, affinchè serva d'esempio agli altri [1]. Alle prescrizioni disciplinari, Cipriano non manca di aggiungere un buon numero di consigli pratici. Richiama l'attenzione dei fedeli sui peccati da evitarsi: il furto, la dissolutezza, la perfidia, la menzogna, la concupiscenza, l'ingordigia, l'adulalazione, l'ira, la loquacità, l'usura [2]. Raccomanda ai figli di essere ubbidienti verso i genitori [3]; ai padri, di non mostrarsi troppo arcigni e severi con quelli [4]. La moglie non deve separarsi dal proprio marito, e il marito non deve ripudiare la moglie [5]; gli schiavi cristiani devono docilmente prestar ubbidienza ai loro padroni, e i padroni cristiani trattare i propri schiavi con dolce spirito di clemenza e d'amore [6]. Bisogna guardarsi dal pronunziare parole disoneste, buffonerie, facezie scurrili, che sono cose sconvenienti [7]; gli uomini non devono curar troppo nè i loro capelli, nè la loro barba [8]; neppure alle donne è permesso fare sfoggio di ornamenti [9], e, quando si trovano in chiesa, devono star zitte [10]. In queste tesi di disciplina e di morale se ne trovano poi qua e là mescolate parecchie, concernenti varie questioni sui rapporti fra paganesimo e Cristianesimo: proscrizione degli idoli [11]; divieto di vivere alla maniera dei pagani [12], di unirsi a costoro in matrimonio [13], di ricorrere per giustizia a tribunali pagani, in caso di contestazioni tra fedeli [14]. In altri capitoli infine si parla delle persecuzioni e del martirio [15].

È dunque chiaro, da quanto abbiamo fin qui detto, che il terzo libro dei *Testimonia* è il naturale complemento dei primi due, poichè mentre da un lato respinge le calunnie dei pagani, descrive dall'altro, come del resto aveva già fatto Tertulliano nell'ultima parte dell'*Apologeticum*, un quadro ideale della vita cristiana, che

[1] *Testimon.*, III, 77.
[2] *Testimon.*, III, 8; 21; 48; 60-61; 63; 103-104; 107-108; 115.
[3] *Testimon.*, III, 70.
[4] *Testimon.*, III, 71.
[5] *Testimon.*, III, 90.
[6] *Testimon.*, III, 72-73.
[7] *Testimon.*, III, 41.
[8] *Testimon.*, III, 83-84.
[9] *Testimon.*, III, 36.
[10] *Testimon.*, III, 46.
[11] *Testimon.*, III, 59.
[12] *Testimon.*, III, 34.
[13] *Testimon.*, III, 62.
[14] *Testimon.*, III, 44.
[15] *Testimon.*, III, 6; 16-17; 29; 37; 80; 117.

implicitamente è anche una luminosa dimostrazione dell'origine divina del Cristianesimo dedotta dalla superiorità della sua morale. La raccolta dei *Testimonia* è per noi un'opera di straordinario interesse ed importanza, perchè serve a farci conoscere il testo latino della Bibbia in uso a Cartagine verso la metà del III secolo. Cipriano non presenta nelle citazioni bibliche la grande varietà, che invece notiamo in quelle di Tertulliano. Su 886 versetti citati dal Nuovo Testamento, 382 si ripetono due o più volte in forma quasi identica. Ciò vuol dire che esisteva a Cartagine una Bibbia, dirò così, « ufficiale », dalla quale il nostro vescovo attingeva costantemente. I *Testimonia* rimasero per lungo tempo popolari in Africa, e da essi, come da un ricchissimo arsenale, ricavarono le loro armi Commodiano, Lattanzio, Optato, Agostino, e tutti gli altri polemisti del IV, V e VI secolo. Furono celebri anche fuori dell'Africa. Così almeno è lecito arguire dal fatto che, al principio del V secolo, l'eretico Pelagio compose una raccolta di *Testimonia*, ad imitazione di quella del vescovo cartaginese (1).

Anche il *Quod idola dii non sint* sembra scritto anteriormente al 250. L'autore prende a dimostrare che gli Dei pagani non sono veri Dei; che sotto il loro nome si nascondono uomini realmente vissuti, e, dopo la loro morte, divinizzati (2); che i demoni occuparono il posto degli Dei assenti, e che i Romani non devono attribuire la propria grandezza alla loro religione (3). Quindi passa ai soliti argomenti adoperati dagli apologisti in sostegno del principio dogmatico dell'esistenza di un Dio unico secondo il concetto cristiano (4), e alla proclamazione della verità del Cristianesimo, adducendo come prova la missione del Cristo e il compimento delle profezie (5). L'opuscolo è dunque un arido schema per un'apologia, un compendio molto mediocre delle argomentazioni di Minucio e di Tertulliano, un mosaico di passi trascritti letteralmente dall'*Octavius* (6) e dall'*Apologeticum* (7).

Si dubita ancora, se debba o no essere attribuito a Cipriano.

(1) August., *Contra duas Epist. Pelag.*, IV, 8 (21); 9 (25); Hieron., *Dial. advers. Pelag.*, I, 32.

(2) *Quod idola dii non sint*, 1-3.

(3) *Ibid.*, 4-7.

(4) *Ibid.*, 8-9.

(5) *Ibid.*, 10-15.

(6) *Quod idola* etc., 1-3 (= *Octav.*, 20-22); — *Quod idola* etc., 4-5 (= *Octav.*, 25-26); — *Quod idola* etc., 6-7 (= *Octav.*, 26-27); — *Quod idola* etc., 8-9 (= *Octav.*, 18 e 32).

(7) Tertull., *Apolog.*, 21-23 = *Quod idola* etc., 10-15.

Non si comprende infatti come l'eloquente vescovo cartaginese abbia potuto scrivere un trattato in forma così magra ed asciutta, rubando a man salva da questo e da quello non solo i concetti, ma perfino le parole. Inoltre il *Quod idola* non figura nè nel catalogo di Ponzio, nè in quello del 359 scoperto dal Mommsen. Come si vede, le buone ragioni non mancano per relegare il trattatello nel numero delle opere apocrife. D'altra parte però ve ne sono anche di quelle che militano in favore dell'autenticità, e consistono precisamente in due testimonianze, l'una di Girolamo [1] e l'altra di Agostino [2], le quali non si possono certo respingere così alla leggiera. Il Monceaux, col suo solito acume, ha pensato di conciliare le due tesi contradittorie, sostenendo che il *Quod idola* non sia nient'altro che una serie di note e di estratti, compilata da Cipriano per uso proprio, poi trovata fra le sue carte e pubblicata da ignoranti ammiratori come un trattato originale [3]. E invero l'ipotesi parrà molto probabile a chiunque ricordi che il metodo di lavoro seguito dal vescovo cartaginese era appunto di raccogliere — valgano d'esempio i *Testimonia* e l'*Ad Fortunatum* — quanti più argomenti potesse, per servirsene, all'occorrenza, come di armi contro i nemici della Chiesa, o come di mezzi a edificazione dei fedeli.

Forse — e questa seconda ipotesi non sarebbe meno probabile di quella del Monceaux — il *Quod idola* è una raccolta di appunti per un lavoro di più vasta mole che non fu mai scritto. La mancanza di una prefazione, di un esordio, di un qualsiasi capitolo introduttivo, il difetto di legame fra le varie parti del discorso, la sproporzione nello svolgimento della materia, le incertezze della forma, la sciatteria dello stile, tutto, insomma, induce a credere che noi possediamo solo un frammento, in cui si trovano segnate con diligenza e con ordine le linee essenziali di un'apologia, che l'autore, poco dopo la sua conversione, aveva concepito di scrivere, per dimostrare a sè stesso ed agli altri la falsità delle religioni pagane e la verità del Cristianesimo.

Di ben altra importanza, per il valore storico del contenuto e le bellezze letterarie della forma, sono il *De lapsis* e il *De catholicae ecclesiae unitate*, composti quando Cipriano dal suo luogo di rifugio ritornò a Cartagine, vale a dire nella primavera del

(1) Hieron., *Epist.* 70, 5.

(2) August., *De baptism.*, VI, 44 (87); *De unic. baptism. contra Petilian.*, 4 (6).

(3) Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, II, pag. 269.

251, dopo la persecuzione di Decio e il ristabilimento della pace religiosa [1], e letti nell'assemblea dei vescovi africani, che in quell'anno, come dicemmo a suo luogo, fu convocata per deliberare sulle gravi questioni di disciplina ecclesiastica, provocate dalle defezioni dei fedeli durante l'assenza del vescovo [2].

Il *De lapsis*, uno dei più cospicui monumenti dell'eloquenza cristiana, mira in ispecial modo a combattere il partito dell'indulgenza rappresentato dagli apostati che volevano essere riammessi nel seno della Chiesa, dai confessori che consegnavano a chiunque con inaudita leggerezza certificati d'assoluzione, e dai membri del clero che sostenevano la necessità di un perdono incondizionato da concedersi ai colpevoli.

L'autore comincia col render grazie a Dio di aver restituito la pace alla Chiesa [3]. Poi, come farebbe un generale, appena cessata la battaglia, passa in rassegna l'esercito della fede, dispensando lodi ai vincitori, contando ad una ad una le loro ferite, e versando lacrime sulla debolezza di quanti non esitarono a tradire la propria bandiera per quella del nemico. « Eccoli — esclama nella gioia del trionfo — i gloriosi confessori che hanno riportato dal combattimento, insieme con un nome illustre, la lode che si meritano per la loro fede e la loro virtù! Noi li stringiamo fra le braccia, li colmiamo di purissimi baci, e non ci sentiamo mai sazi di rivederli dopo sì lunga assenza. Questa, ecco, è l'inclita schiera dei soldati di Cristo, che con saldo vigore infransero il tumultuoso impeto di una feroce persecuzione, armati di pazienza contro la prigione e di fermezza contro la morte! Voi resisteste valorosamente al secolo, offriste a Dio uno spettacolo glorioso, foste d'insigne esempio ai fratelli che cammine-

(1) Cyprian., *De lapsis*, 1 ; *De cathol. eccles. unit.*, 1.

(2) Che i due trattati siano stati letti da Cipriano in Cartagine, risulta chiaramente da *Epist.* 54, 4. Che siano stati letti nel Concilio del 251, appare manifesto dal fatto che l'oratore si rivolge successivamente a due diverse categorie di persone : da una parte, ai fedeli in generale (*De lapsis*, 1 ; 3-5 ; 20 ; *De cathol. eccles. unit.*, 1 ; 16 ; 20 ; 23 ; 27), o a certi determinati gruppi di fedeli, confessori (*De lapsis*, 2 ; 17-20 ; *De cathol. eccles. unit.*, 20-22) ed apostati (*De lapsis*, 29-30 ; 32-36 ; *De cathol. eccles. unit.*, 19) ; dall'altra, ai vescovi, suoi colleghi. E noi sappiamo che nei concilî di Cartagine, presieduti da Cipriano, assistevano alle sedute, insieme con i vescovi, anche i fedeli della comunità (Cyprian., *Epist.* 17, 3 ; 19, 2 ; 30, 5 ; 55, 5 ; *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, prooem. : « *Episcopi plurimi... cum presbyteris et diaconibus, praesentibus etiam plebis maxima parte* etc. ». Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, pag. 292 sg.

(3) *De lapsis*, 1.

ranno sulle vostre orme. La vostra bocca confessò fedelmente il nome di Cristo, in cui già una volta aveva dichiarato di credere. Le vostre mani, avvezze solamente alle opere di Dio, si rifiutarono di compiere scellerati sacrifizi. Le vostre labbra, santificate da un celeste nutrimento, dopo aver ricevuto il corpo e il sangue del Signore, rigettarono con disgusto il contatto di cibi profani, impuri avanzi degl'idoli. La vostra testa rimase libera da quell'empio e nefando velo, entro cui avvolgevano le proprie teste prigioniere tutti quelli che si obbligavano a sacrificare; e, purificata dal segno divino, la vostra fronte, riservandosi per la corona del Signore, non potè rassegnarsi a portare la corona del demonio.

Con qual gioia la Chiesa vi accoglie, reduci dal combattimento, nel suo seno materno! Come è lieta e felice di aprire le sue porte a voi che rientrate in fitta schiera, carichi di spoglie tolte al vinto nemico! » (1).

Di nessuno si dimentica Cipriano in questo sermone, che ha tutta l'andatura di un cantico in lode del martirio. Egli fa sfilare dinanzi a sè l'innumerevole turba di donne, di vergini, di giovanetti, che con una costanza superiore alle forze del loro sesso o della loro età seppero vincere le atroci minacce del supplizio. Poi vengono coloro che si mantennero costanti nella fede: in qualunque modo abbiano partecipato alla lotta, o con la perdita del patrimonio o con le sofferenze dell'esilio, essi devono occupare il secondo posto, dopo i martiri, nel corteo trionfale. La vittoria può avere diversi gradi; ma tutti coloro che non piegarono le ginocchia dinanzi al pericolo, meritano la ricompensa (2).

Ci sono però delle ombre che offuscano la gloria luminosa degli eroi; e il vescovo sente vivo il rammarico per la durissima condizione, in cui si trova, di non poter dispensare la lode ai vincitori, senza rivolgere acerbe parole di biasimo ai vinti, ai traditori della fede.

« Che dovrò fare adesso — egli esclama, — o miei dilettissimi fratelli? che dovrò fare, o come dovrò dire, nel vario tumultuar degli affetti, di cui è preda l'animo mio? Di lagrime c'è bisogno, più che di parole, per esprimere il nostro dolore, per piangere sulla ferita del nostro corpo, per deplorare le molteplici perdite di un popolo dianzi così numeroso. Quale uomo ha il cuore talmente indurito, e l'anima così chiusa ad ogni sentimento d'amore fraterno, che, avendo dinanzi a sè lo spettacolo della

(1) *De lapsis*, 2.
(2) *De lapsis*, 3.

multiforme rovina della propria famiglia, possa contemplare con occhio asciutto quegli avanzi informi e squallidi, e non prorompere in pianti e in gemiti, prima ancora che le parole gli arrivino alle labbra? Io mi dolgo, o fratelli, mi dolgo insieme con voi. Nè a raddolcire i miei dolori contribuisce in alcun modo il sentimento della mia propria innocenza e dell'incolumità del mio corpo; poichè il pastore suol essere maggiormente ferito per le ferite del suo gregge. Il mio cuore è con ciascuno dei colpevoli: io prendo la mia parte del dolore e della morte che pesano sopra di lui. Io gemo con quelli che gemono; io piango con quelli che piangono; io mi credo vinto con i vinti; forando le loro membra, i dardi del nemico hanno forato anche le mie; le spade crudeli son passate per le mie viscere. L'anima mia non può esser rimasta libera ed inviolata dal furore della persecuzione.

L'amore che sento per i miei fratelli ha trascinato anche me nella loro rovina » (1).

Ma il vescovo, pur nello squallore di sì terribile crollo per la sua Chiesa, non si perde d'animo: egli è lì pronto a ricordare a tutti le esigenze della legge divina, a mostrare ai colpevoli la via della penitenza, come l'unica per chi voglia giungere a salvezza.

Quello, di cui Cipriano sopra tutto si meraviglia a un tempo e si sdegna, è il vedere come la maggior parte dei *lapsi* non si rendano abbastanza conto della gravità della colpa da loro commessa. È necessario pertanto spiegar subito quale sia stata la vera causa della persecuzione. È stata una prova imposta da Dio al suo popolo. Un lungo periodo di pace aveva rilassato ogni buona regola di disciplina; lo zelo della religione, la purità della fede, la santità dei costumi, tutto insomma, di quella interiore forza morale che fino allora aveva formato la grandezza e la prosperità della Chiesa africana, era già spento e assopito, sia nel popolo dei fedeli che nelle persone stesse del clero. — Colpevoli di sì gravi peccati — esclama a questo punto l'oratore — che cosa non avremmo noi meritato di soffrire? Dio, dunque, volle ricorrere a un rimedio violento, per risvegliare la fede nell'animo di chi la perdeva sempre un poco ogni giorno, e mandò la persecuzione che doveva non solo punire la Chiesa, ma anche purificarla nei patimenti. I Cristiani avrebbero dovuto comprendere il mónito divino, e cogliere l'occasione propizia per redimersi dalle colpe del passato. Invece no! e fin dalle prime minacce del nemico tradirono la loro fede con inaudita debolezza,

(1) *De lapsis*, 4.

poichè non aspettarono neppure che l'impeto della persecuzione li abbattesse, ma si rovesciarono da sè stessi al suolo (1). — E qui Cipriano stende dinanzi agli occhi del suo uditorio un quadro meraviglioso della deplorevole condotta dei Cristiani nei giorni del pericolo: fu come un contagio di paura e di viltà, in tutta la chiesa d'Africa. Rinnegarono Gesù Cristo, prima di essere interrogati; fecero offerte d'incenso sugli altari, prima di essere arrestati. Molti furono visti persino domandare supplichevolmente ai magistrati, che non differissero al giorno successivo la loro apostasia. Il nostro vescovo non riesce a darsi ragione di questa smania di tradimento, da cui son presi tanti fedeli. « Quando voi spontaneamente — egli dice — vi recaste sul Campidoglio, quando di propria volontà vi avvicinaste per compiere quell'infame delitto, non barcollò il vostro piede? non vi s'annebbiarono gli occhi? non vi tremò il cuore? non vi mancò la forza nelle membra? non vi s'intorpidirono i sensi? non restò paralizzata la vostra lingua? non vi mancò la parola? Un servo di Dio potè, dunque, lassù, tenersi ritto in piedi, e parlare, e rinunziare a Cristo, dopo che aveva rinunziato al diavolo e al mondo? (2) ».

E i colpevoli si esortavano l'un l'altro, come se si fosse trattato di compiere un atto d'eroismo. Nè mancarono esempi di padri che spingessero i loro figliuoli verso gli altari, perdendo così la grazia, ch'essi medesimi avevano precedentemente ricevuta. Tutti, per paura dell'esilio, dei tormenti, e in particolar modo della confisca dei beni, tradirono la propria fede, immemori dei precetti della Scrittura, la quale dice che è necessario abbandonare la patria e perdere qualunque ricchezza, piuttosto che insudiciarsi con immondi cibi consacrati agli idoli. Chi soggiacque alle violenze della tortura è certamente meritevole di pietà e di perdono; ma nulla può scusare la viltà di quanti, per il solo timore d'esser sottoposti ai tormenti, sacrificarono agli Dei falsi e bugiardi (3).

— Io non dico ciò — continua Cipriano —, per ingrandire la colpa dei nostri fratelli, bensì per indurli maggiormente a domandar perdono e a fare ammenda delle proprie colpe. Un sacerdote del Signore deve ben guardarsi dall'ingannare i Cristiani con pericolose compiacenze; deve piuttosto guarirli con salutari rimedi, proprio come fa il medico con gli ammalati. Eppure, durante la

(1) *De lapsis*, 5-7.
(2) *De lapsis*, 8.
(3) *De lapsis*, 9-13.

persecuzione, vi furono alcuni audaci, che, contro l'autorità del Vangelo, contro la legge di Dio e di Gesù Cristo, non ebbero scrupolo di accordar la pace e la comunione ai traditori della fede, sotto il nome specioso di compassione e di misericordia. Ora codesta pretesa misericordia che altro vuol essere se non crudeltà della peggiore specie? Poichè una tal pace riesce tanto perniciosa a coloro che la dànno, quanto infruttuosa a coloro che la ricevono. Prima che i caduti abbiano espiato e confessato pubblicamente la loro colpa, prima che la loro coscienza sia stata purificata col sacrificio e con l'imposizione delle mani del vescovo, prima che abbiano placato l'ira minacciosa di Dio, non è lecito concedere loro il perdono: altrimenti ciò sarebbe non una pace, ma una guerra; poichè non si unisce alla Chiesa, chi si allontana dal Vangelo.

Dio solo può aver misericordia; Dio solo ha il diritto di concedere il perdono. Sì, certo, i meriti dei martiri e le opere dei giusti valgono moltissimo presso il sommo Giudice, ma soltanto nel giorno del Giudizio, quando, alla fine del mondo, i Cristiani compariranno davanti al tribunale di Gesù Cristo (1).

Sono indubbiamente degni di ammirazione e di rispetto quelli che patirono in nome della fede; ma essi devono anche ricordarsi che spetta precisamente a loro di dare agli altri l'esempio della disciplina, e che non possono quindi, per nessuna ragione, chiedere cose che siano contrarie alle leggi di Dio e della Chiesa (2).

Del resto, Dio stesso, durante la persecuzione, mostrò chiaramente la sua volontà, infliggendo terribili pene ai colpevoli. Uno di costoro, che era salito volontariamente sul Campidoglio di Cartagine per rinnegare la fede, diventò subito muto, dopo che l'ebbe rinnegata. Una donna che, dopo aver abiurato, entrò nel bagno, fu posseduta dallo spirito maligno, si lacerò la lingua con i denti — quella lingua, di cui ella s'era servita per gustare cibi detestabili o per pronunziare formule sacrileghe —, e morì poco dopo, afflitta da dolori di ventre e di viscere.

Di un altro segno dell'ira divina fu testimone oculare lo stesso Cipriano: una bambina da latte, essendo fuggiti, per paura della persecuzione, i suoi genitori, fu lasciata nelle braccia della nutrice, che la portò davanti ai magistrati. Poichè la bambina non era ancora adatta a cibarsi di carne, le si diede pane bagnato nel vino avanzato dal sacrifizio.

(1) *De lapsis*, 14-17.
(2) *De lapsis*, 18-20.

Finita la persecuzione, la madre riprese con sè la figliuola, e, nulla sapendo del cibo che le era stato fatto mangiare, la portò nell'assemblea dei fedeli, mentre Cipriano celebrava la Messa. La bambina, finchè durarono le preghiere, altro non fece che piangere e tormentarsi. Dopo la consacrazione, quando il diacono andò a presentare il calice agli astanti, e fu giunto al cospetto della bambina, ella volse la testa altrove, chiuse le labbra e ricusò il calice. Il diacono insistette, e per forza le fece prendere parte del sacramento contenuto nel calice. Allora la bambina si mise a singhiozzare e a vomitare, rigettando la presa Eucaristia, appunto perchè questa non può rimanere in un corpo e in una bocca contaminata. L'avvenimento straordinario fece nascere subito il sospetto negli animi, e fu causa che si scoprisse il tradimento della nutrice.

Nè basta. Una donna adulta, caduta nell'apostasia, essendosi presentata per ricevere la comunione, ad un tratto perdè il respiro e stramazzò a terra tremante e palpitante. Un'altra, avendo aperto il suo scrigno, dove stava la santa Eucaristia, ne vide uscire un fuoco, il quale la spaventò tanto, da impedirle di mettervi dentro le mani. Un uomo, che aveva anch'egli apostatato, avendo poi avuto la sfacciataggine di prendere insieme con gli altri, dopo la celebrazione del divino Sacrifizio, la sua parte delle sante specie, in un dato momento aprì le mani e non vi ritrovò che sola cenere. Molti furono posseduti dallo spirito immondo, molti perdettero addirittura la ragione e divennero furiosi [1].

Ma, oltre quelli che sacrificarono agli idoli, senza esservi costretti dalla crudeltà dei tormenti, ve ne furono degli altri, i cosiddetti *libellatici*, i quali, pur non avendo sacrificato, tuttavia dispensarono o ricevettero biglietti in cui si attestava che il sacrifizio era stato già compiuto. Anche costoro dunque, osserva Cipriano, sono colpevoli e devono far penitenza, perchè quei biglietti non erano che la dichiarazione di un Cristiano, il quale sconfessava la propria fede. Ora significa aver commesso un delitto il riconoscere di averlo commesso; e poichè sta scritto che *nessuno può servire due padroni*, è ovvio concludere che il libellatico non servì Dio, perchè servì un uomo, perchè ubbidì ad un suo editto, perchè eseguì i suoi comandi. Certo egli è meno colpevole degli altri, perchè non si presentò davanti agli idoli, non profanò la santità della fede agli occhi di un popolo che la metteva in burla, non insozzò le sue mani, non insozzò la sua bocca con sacrifizi funesti e con cibi scellerati; ma è anche di

[1] *De lapsis*, 21-26.

per sè chiaro che tali circostanze possono più facilmente ottenergli il perdono, non già renderlo del tutto immune da colpa [1]. Per la qual cosa il nostro vescovo esorta tutti, qualunque sia la gravità del fallo commesso, a riconoscerlo e a farne giusta e sincera penitenza, affinchè il perdono che sarà loro accordato dai sacerdoti, riesca accetto al Signore [2].

Non tutti però son disposti ad accogliere benevolmente il santo invito del vescovo: i più, uomini e donne, cercano l'oblio del loro tradimento in una vita di lusso e di piaceri. E divengono perciò il bersaglio della satira acre e pungente di Cipriano. Alludendo agli uomini: « Noi c'immaginiamo — egli dice — che quello si dolga con tutto il suo cuore, e che con digiuni, con lagrime e con flagellazioni implori dal Signore il perdono? Ebbene, no! Fin dal giorno in cui s'è reso colpevole, frequenta regolarmente i bagni, rimpinza, quanto più può, di cibo il suo ventre, e il giorno appresso lo vomita non digerito. Nè si dà mai il caso ch'egli distribuisca ai poverelli alcuna parte di quel che mangia o di quel che beve. La sua andatura è da persona gaia e giuliva: così egli piange la propria morte! » Rivolgendosi poi alle donne: « E quella — dice — credete voi forse che gema e si flagelli? Niente affatto! Non pensa ad altro che ad ammantarsi di una veste preziosa, dimenticando di aver perduto l'abito di Cristo. Si ricopre di gioielli, di collane artisticamente lavorate, e non piange la perdita degli ornamenti divini e celesti. Ebbene, o donna, tu hai un bel ravvolgerti in abiti forestieri ed in vesti di seta: sei nuda. Adòrnati pure di gioielli d'oro, di perle e di pietre preziose: senza la bellezza di Cristo sei brutta. Tu che tingi i capelli, cessa almeno di farlo in questi tempi di lutto e di dolore. E tu che dipingi gli occhi con nerofumo, lascia ora che le lagrime lavino i tuoi occhi. Se tu avessi perduto qualcuno dei tuoi cari, non faresti che gemere e piangere, e col lasciare incolta la persona, col mutar veste, con la chioma negletta, col viso accigliato, con gli occhi bassi daresti segni evidenti del tuo cordoglio. Ora invece, o disgraziata, hai perduto la tua anima; spiritualmente sei morta; sopravvivi a te stessa; quando cammini, tu porti ormai il tuo cadavere: e non ti flagelli furiosamente? non gemi incessantemente? non pensi a nasconderti, per vergogna della tua colpa, o per lamentarti senza posa? » [3]. S'impone dunque la

(1) *De lapsis*, 27-28.
(2) *De lapsis*, 29.
(3) *De lapsis*, 30.

necessità d'una penitenza in piena regola: concetto codesto, su cui Cipriano insiste ancora una volta, e con più vigoroso accento, negli ultimi capitoli del trattato. Sono vittime di una crudele illusione — egli dice — quegli apostati, i quali credono di poter piegare in modo facile e spedito il Signore, dopo averlo così vilmente rinnegato. Bisogna supplicarlo con assidue preghiere, bisogna trascorrer le notti ed i giorni piangendo e sospirando, dormir nella cenere, coprirsi di un cilizio, compiere buone azioni, far molte elemosine. Chi darà in tal modo sodisfazione al Signore, dal dolore stesso della sua caduta concepirà, con l'aiuto di Dio, un più gagliardo impeto di coraggio e di fede, e di tanto rallegrerà la Chiesa, di quanto l'aveva prima contristata; nè meriterà solamente il perdono, bensì anche la corona [1].

Il *De lapsis*, uno dei più famosi trattati di Cipriano [2], è certamente da annoverarsi fra le più considerevoli produzioni dell'antica letteratura cristiana in materia di disciplina penitenziale; ed anche per la forma è degno d'esser considerato come il modello dell'eloquenza pastorale nel III secolo. La voce carezzevole e persuasiva del sermone si avvicenda e s'intreccia in così intimo legame col tono fermo e severo dell'ammonimento e del comando che tu non sai se devi ammirar maggiormente il vigore mostrato dal vescovo in circostanze tanto difficili, o l'ingegno con cui ha condotto la trattazione di questioni delicatissime.

Senza eccessivo rigore, ma senza neppure eccessiva condiscendenza, l'oratore ha dispensato lodi e biasimi a seconda del merito: ha celebrato con entusiasmo il trionfo dei martiri, e ha deplorato, ma senza amarezza, la caduta degli apostati; ha steso la mano soccorrevole verso chi dava segni di pentimento sincero, e ha rintuzzato con minacciosa fierezza le pretese arroganti dei superbi; ha riconosciuto come legittime le richieste dei confessori della fede, ma ha segnato con precisi criteri di giustizia e d'onestà i limiti fin dove poteva giungere la loro indulgenza; ha rinsaldato nelle verità della dottrina la parte fedele del suo clero, ed ha colpito inesorabilmente con le armi della Chiesa i presbiteri ribelli.

L'argomentazione, che vanta rari pregi non solo di ordine, ma anche e specialmente di solidità, perchè l'autore non ha mai

(1) *De lapsis*, 31-36.

(2) Cfr. August., *Epist.* 98, 3; *De fide et oper.*, 19 (35); *Contra Epist. Parmenian.*, I, 4 (6); III, 2 (8); *De baptism.*, IV, 9 (12); Pacian., *Epist.* 3, 5 sgg.; Fulgent., *Ad Trasimund.*, II, 17.

dimenticato di fondare le proprie opinioni sull'interpretazione dei testi sacri, è agile, briosa, piacevole, essendo allietata qua e là ora da improvvise ed efficaci esplosioni di sentimento lirico, ora da arguti spunti satirici, ora da leggiadre descrizioni di scene realistiche, che imprimono al trattato una varietà snella e disinvolta di movimenti e un tal calore di passione da farci guardar con meraviglia, a quali altezze sapesse ascendere l'eloquenza del vescovo cartaginese.

Contro gli scismatici del tempo, specialmente contro i Novazianisti (1), è diretto il trattato *De catholicae ecclesiae unitate*. Fu letto, come il *De lapsis*, nel concilio del 251, dopo la scomunica di Novaziano (2).

Com'è noto, Ignazio di Antiochia in Oriente (3), Ireneo e Tertulliano in Occidente avevano già più volte insistito sul principio dell'unità di dottrina e di governo, come condizione indispensabile della vera Chiesa. Ma nessuno di loro era stato portato dalle circostanze a disegnare, come poi seppe disegnarlo Cipriano, con analisi minuziosa e completa, un quadro stupendo dell'organizzazione gerarchica del Cristianesimo. Felicissimo che, a Cartagine, separatosi dal suo vescovo, si accingeva a muovergli aspra guerra; i Novazianisti che, a Roma, in Africa e altrove, si univano in comunità distinte, fornirono a Cipriano l'occasione di svolgere con più larga visione e con maggior copia di particolari l'argomento trattato dai suoi predecessori, richiamando in particolar modo l'attenzione sull'utilità dei legami esterni che servono a stringere e a mantenere saldamente stretti fra loro i vari membri della società cristiana.

Cipriano comincia con l'avvertire i dilettissimi fratelli di far uso a un tempo di prudenza e di semplicità, e di guardarsi bene non tanto dai nemici dichiarati, come sarebbero, per esempio, quelli che incrudeliscono nei giorni della persecuzione — poichè contro di essi basta armarsi di coraggio — quanto da coloro che con loschi intrighi tramati nell'ombra, *per pacis imaginem*,

(1) Cyprian., *De cathol. eccles unit.*, 10-11; 13; 15-16; 19-22.

(2) Il *De cathol. eccles. unitate* fu composto dopo il *De lapsis*, come attesta Ponzio (*Vita*, 7), e a brevissimo intervallo di tempo, come risulta dalla menzione che delle due opere è fatta in una lettera dello stesso Cipriano scritta molto probabilmente nell'ottobre del 251 (*Ep.* 54, 4. Vedi, per la data di questa lettera, Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians*, 71). Vedi la nota 2 a pag. 428.

(3) Vedi U. Moricca, *Le lettere di Ignazio di Antiochia e di Policarpo. Il martirio di Policarpo*, Quaderni di *Bilychnis*, N. 10-11, 1923.

preparano scismi ed eresie, nei quali trascinano i Cristiani, senza che questi se ne accorgano, separandoli dall'unità della Chiesa e impigliandoli in deplorevoli errori.

L'origine di tanto male — sèguita a dire Cipriano — sta per l'appunto nel fatto che non si risale alle fonti della verità, non si cerca il capo, non si osserva la dottrina del divino Maestro (c. 3: *ad veritatis originem non reditur nec caput quaeritur nec magisterii caelestis doctrina servatur*). Eppure non v'è cosa che sia più facile di questa: poichè breve è la via della verità. Disse il Signore a Pietro: « Io dico che tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'inferno non la potranno vincere. Io ti darò le chiavi del regno dei cieli: e tutto ciò che avrai legato sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che avrai sciolto sulla terra sarà sciolto nei cieli ». Il Signore, dunque, fabbricò la sua Chiesa sopra uno solo, e, benchè dopo la sua risurrezione abbia dato a tutti gli Apostoli eguale potenza, tuttavia, per dimostrare l'unità, stabilì una sede, e vi pose l'origine dell'unità, facendola discendere da uno solo. Fuor d'ogni dubbio gli altri Apostoli erano nè più nè meno quel che era Pietro, partecipavano del medesimo onore e della medesima potenza; ma il principio nasce dall'unità, *exordium ab unitate proficiscitur*, e il primato è dato a Pietro, appunto per far conoscere che la Chiesa di Gesù Cristo è una sola. Il che del resto è chiaramente dimostrato da alcuni luoghi della Sacra Scrittura, come quello del Cantico dei Cantici, dove è detto che la colomba, figura della Sposa di Gesù Cristo, cioè della Chiesa, è una sola; e l'altro dell'epistola agli Efesini, nel quale l'apostolo Paolo, mostrando il sacramento dell'unità, sostiene che c'è un solo corpo, un solo spirito, una sola speranza, un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio [1]. Pertanto il vescovo, successore degli Apostoli, occupa il sommo della gerarchia; tutti i poteri spirituali emanano da lui e ritornano a lui come a loro origine ed a loro centro. Non c'è pagina, direi quasi, in tutta la letteratura cristiana, che sia più eloquente di quella, nella quale Cipriano mette in luce come avvenga che le varie parti della società cristiana si riuniscano in un tutto organico e vivente. « Non c'è che un solo episcopato — egli dice — e ciascun vescovo ne possiede solidamente una porzione; non c'è che una sola Chiesa, quantunque, per l'incremento che riceve dalla propria fecondità, si estenda a un gran numero di persone. Ecco: il sole

[1] *De cathol. eccles. unit.*, 1-4.

invia molti raggi, ma la luce è una sola; l'albero si divide in molti rami, ma non v'è che un sol tronco, sostenuto da vigorosa radice; da una sola fonte derivano moltissimi ruscelli, ma l'origine di questi riman sempre la stessa, qualunque sia l'abbondanza delle loro acque. Stacca il raggio dal corpo del sole, l'unità della luce non ammette divisioni; stronca il ramo dall'albero, il frutto non potrà più germogliare; taglia via il ruscello dalla sorgente, il ruscello non tarderà a disseccarsi. Lo stesso avviene per la Chiesa del Signore. Perfusa di luce, Ella invia i suoi raggi in tutto il mondo, ma è sempre una sola luce quella che si spande in ogni luogo, senza che per questo si scinda l'unità del suo corpo. Albero maestoso, ella protende i suoi rami su tutta la terra; fiume immenso, inonda le più lontane contrade con l'abbondanza delle sue acque: eppure è sempre lo stesso principio, sempre la stessa origine, sempre la stessa madre ricca dei tesori della sua fecondità. È il suo seno che ci ha portati, il suo latte che ci ha nutriti, il suo spirito che c'infonde anima e vita. La Sposa di Cristo non commette, non può commettere adulterio; la sua pudicizia è assolutamente incorruttibile. Non conosce che una sola casa, e custodisce con religiosa cura la santità del talamo nuziale. Ella ci conserva a Dio, ed alleva per il regno i figli che ha generati. Separarsi dalla Chiesa significa unirsi ad una donna adultera, significa privarsi delle promesse fatte alla Chiesa. No, non arriverà mai a conseguire le ricompense di Cristo, colui che abbandona la Chiesa di Cristo; è uno straniero, un profano, un nemico. Non può avere Dio per padre, chi non ha per madre la Chiesa » (1). A conferma di quanto ha detto, Cipriano ricorre, come sempre, all'autorità della Scrittura. Molti sono i luoghi, nell'Antico e nel Nuovo Testamento, dove, sotto diverse figure, è rappresentata l'unità della Chiesa. Così, per esempio, Cipriano vede un simbolo di questa divina unità nella tunica senza cuciture, tessuta tutta d'un pezzo, da cima a fondo (*Io.* 19, 23 sg.). Una, intera, indivisibile, questa tunica misteriosa raffigura l'unione indissolubile del popolo fedele che è stato rivestito di Gesù Cristo. Separarsi dalla Chiesa significa lacerare l'abito di Cristo, abbandonare la via della salvezza. C'è un solo Dio, un Cristo, una Chiesa; l'unità non può dividersi, e un corpo non sussiste più, quando viene smembrato; chiunque si sèpara dal tronco, non ha più vita. Nè alcuno creda che i buoni possano dividersi dalla Chiesa. Il vento non porta via il frumento, ma la paglia leggiera. Tali sono coloro

(1) *De cathol. eccles. unit.*, 5-6.

che, senza ordine di Dio, si alzano da sè stessi sopra una schiera di temerari, si fanno prelati contro le leggi dell'ordinazione, e si dànno il nome di vescovi, senz'avere avuto il vescovato da nessuno. E se ogni giorno scoppiano scismi ed eresie, ciò Dio permette, affinchè anche in questo mondo, prima del giorno del Giudizio, i buoni siano separati dai cattivi, come il frumento dalla paglia (1).

Passando poi a combattere Novaziano, senza però nominarlo, e la sua ordinazione scismatica, in cui tutte le forme canoniche erano state violate, l'oratore sostiene che il battesimo amministrato da quello non genera figliuoli a Dio, ma al diavolo, non essendo in alcun modo possibile che i nati dalla menzogna possano ricevere le promesse della verità. Gesù Cristo, è vero, dice in un punto: « Dovunque due o tre sono adunati nel nome mio, ivi sono io in mezzo a loro » (*Matt.*, 18, 20), e gli avversari potrebbero trar partito da queste parole per giustificare il loro desiderio di scisma. Ma Cipriano osserva subito che, in primo luogo, Gesù, come risulta dalle parole precedenti, ha voluto riferirsi non tanto al numero, quanto all'unione di quelli che pregano. Dice infatti: « Se due di voi sulla terra *s'accordano* a domandare una cosa, qualunque essa sia, quella sarà loro concessa dal Padre mio che è nei cieli ». In secondo luogo, Gesù Cristo parla della sua Chiesa, parla di quelli che vivono in lei con timore e semplicità, e che pregano concordemente insieme. Or come può avvenire che un fedele si trovi d'accordo con uno che si sia distaccato dal corpo della Chiesa e di tutti i fedeli? Come mai possono due o tre riunirsi nel nome di Gesù Cristo, quando è certo che si sono separati da Gesù Cristo e dal suo Vangelo? Quale pace sperano da Dio quelli che non vivono in pace con i loro fratelli? Credono forse che, quando siano adunati, essi che si adunano fuori della Chiesa di Cristo, Cristo sia con loro? Quand'anche soffrissero la morte per la confessione di quel santo nome, tutto il loro sangue non potrebbe cancellare la colpa gravissima. Lo scisma è una sì orribile colpa, che non si può espiarla neppur con la morte. Colui che non è nella Chiesa, non può essere martire. Sia pure esposto al fuoco ed alle bestie, non sarà quella una corona della sua fede, ma una pena della sua perfidia; non sarà la sua una fine gloriosa di virtù illuminata da Dio, ma una miserabile morte di disperazione. Un tal uomo può essere ucciso, ma non coronato. Ed è giusto; poichè gli scismatici,

(1) *De cathol. eccles. unit.*, 7-10.

non osservando i comandamenti di Dio, che sono tutti racchiusi in quello della carità, non possono conseguire il regno celeste, riserbato solamente a chi osserva le leggi del Signore. Come potrebbero infatti essere aperte le vie del cielo ad un uomo, il quale nella sua inestinguibile smania di discordia, — s'allude evidentemente a Novaziano — scinde l'unità della Chiesa, distrugge la fede, perturba la pace, disperde la carità, profana il sacramento? Costui è tanto malvagio, quanto lo furono Core, Dathan, Abiron, ed altri parecchi personaggi, tristamente famosi, di cui parla la Scrittura; e la sua colpa è di gran lunga peggiore che quella dei *lapsi*, poichè il rinnegato nuoce a sè solo, mentre l'autore di un'eresia o di uno scisma inganna e trascina seco moltissimi sulla via della perdizione: l'uno è causa di rovina ad un'anima sola, l'altro invece lo è ad una moltitudine di anime [1]. Molti confessori — continua Cipriano — caddero anch'essi negli errori dello scisma. Nè dobbiamo meravigliarcene; perchè la confessione del nome di Gesù Cristo non difende dagli assalti del diavolo. Altrimenti i confessori non cadrebbero in adulterio ed in altri peccati: laddove con nostro dolore ne vediamo alcuni cadere. Un confessore, qualunque egli sia, non è più virtuoso, nè più caro a Dio di Salomone, il quale, dopo aver lungamente camminato sulla via del Signore, se ne allontanò. La confessione del nome di Cristo è il principio, non già il coronamento della gloria. Solo colui sarà salvo che persevererà sino alla fine. Gli Apostoli non perdettero la loro fede e la loro costanza, benchè fossero abbandonati da Giuda. Epperò l'infedeltà di alcuni confessori non distrugge la santità e la dignità di tutti gli altri. Ai fedeli dunque incombe l'obbligo di fuggire ad ogni costo la compagnia degli scismatici, e di rimaner sempre in comunione col vescovo. Essi devono imitare la semplicità e la carità dei veri Cristiani, nè turbar mai quella pace e quell'unione che Dio raccomanda al suo popolo, e di cui diedero così splendido esempio le antiche comunità del tempo degli Apostoli. Oggi fra noi questa pace e questa unione — nota Cipriano con grave accento di dolore — sono di tanto scemate, di quanto lo sono le buone azioni, che da quelle derivano per necessaria conseguenza.

Una volta i fedeli vendevano le loro case e le loro eredità, e il danaro ricavato dalla vendita consegnavano agli Apostoli, perchè questi lo distribuissero ai poveri. Ora invece noi ci asteniamo dal dare finanche le decime, e, ben lontani dall'indurci a

[1] *De cathol. eccles. unit.*, 11-19.

vendere, come prescrive il Signore, i nostri beni, li arrotondiamo con l'aggiunta di nuovi acquisti (1). Ma l'argomento, su cui Cipriano ritorna con più viva insistenza, è specialmente quello di raccomandare ai fedeli che sfuggano qualsiasi relazione con gli scismatici. Pure, alla fine, in un supremo sforzo di carità cristiana, egli, obliando per un momento la gravità della loro colpa, si dichiara pronto a riammetterli nel seno della Chiesa. Se bisogna rinunziare alla speranza di ricondurre sulla buona strada i grandi colpevoli, cioè gli autori dello scisma, almeno si ottenga che i soldati dell'esercito ribelle abbandonino i loro capi (2). E il sermone ha termine con un'esortazione, piena di forza e d'eloquenza, a seguire i comandamenti di Dio ed a compiere buone azioni, affinchè dalle tenebre di questo mondo possiamo finalmente uscire alla luce dell'eterna verità (3).

Il trattato *De catholicae ecclesiae unitate* è una di quelle opere che fanno epoca nella storia del pensiero cristiano.

Per Novaziano, come per Tertulliano montanista, la Chiesa non era più una società immensa come il mondo, nel cui seno si trovassero riuniti i giusti e i peccatori; non era più il campo del padre di famiglia, dove il loglio si mescola al grano, finchè non sia venuto il giorno della separazione, ma una setta di puritani che dovevano astenersi da qualsiasi contatto con i colpevoli, fossero o no penitenti. Era quindi necessario, innanzi tutto, precisare il concetto di Chiesa. E questo fece appunto Cipriano nel suo trattato, dove, accoppiando allo zelo pastorale la scienza del dottore, svolse con abile argomentazione quegli stessi principî da lui recentemente praticati nell'occasione della lotta contro i ribelli e gli scismatici. Il *De unitate* si aggira intorno ad una questione che è stata ed è ancor oggi il punto fondamentale della controversia religiosa (4). Ci domandiamo: Gesù Cristo s'è contentato d'insegnare una dottrina, senza preoccuparsi di unire tra loro, con legami esterni, quelli che avessero voluto abbracciarla e professarla? o ha fondato una Chiesa avente una costituzione sua propria, e una sua forma di governo fissa e invariabile? Insomma, il Cristianesimo è un fatto puramente individuale,

(1) *De cathol. eccles. unit.*, 20-26.
(2) *De cathol. eccles. unit.*, 23.
(3) *De cathol. eccles. unit.*, 27.
(4) Vedi in J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, t. II (Paris, 1902), pag. 216 sg., 269 sg., con quanto ardore polemisti cattolici e polemisti protestanti o gallicani abbiano battagliato fra loro intorno ai testi di Cipriano, su tale questione.

a cui ciascuno possa imprimere quel carattere che voglia, in conformità dei suoi gusti e delle sue tendenze intellettuali e morali, oppure deve esistere in forma di società organizzata, una volta per tutte, dalla volontà del fondatore? Dalle lettere di Ignazio di Antiochia agli scritti d'Ireneo e di Tertulliano (intendo specialmente alludere al Tertulliano del *De praescriptione*), tutti questi documenti, d'origine e di provenienza così diversa, risposero già con perfetto accordo a quelle domande. Nell'Asia Minore, nella Siria, nell'Africa, nell'Italia e nella Gallia c'erano chiese, com'è noto, governate ciascuna da un vescovo, il quale a sua volta era assistito da presbiteri e da diaconi; tutte queste chiese, sparse nel mondo e unite tra loro da comunanza di storia e di fede, costituivano un gran corpo, la grande Chiesa una ed universale, fra cui si distingueva in ispecial modo la Chiesa di Roma, che presiede, come dice Ignazio d'Antiochia, e precorre tutte le altre nell'attività dell'amore; con la quale — aggiunge Ireneo —, a causa del suo eminente primato, tutte le chiese devono accordarsi nella fede; e nella quale — continua Tertulliano — gli apostoli Pietro e Paolo sparsero col proprio sangue tutt'intera la dottrina di Cristo.

Riconobbe anche Cipriano il primato del vescovo di Roma? È questione assai controversa codesta. C'è chi ritiene che Cipriano abbia esplicitamente ammesso il primato giurisdizionale del vescovo romano; c'è invece chi fa di Cipriano il rappresentante di una particolar forma di « episcopalismo », la quale esclude ogni specie di primato; altri invece, seguendo una via di mezzo, pensano che Cipriano riconosceva alla Chiesa di Roma, se non un primato d'ordine giuridico, almeno l'autorità d'un reale centro d'unità per la Chiesa universale. Particolarmente interessante è la conclusione, a cui arriva il Koch, dopo una minutissima analisi dei capitoli IV e V del *De unitate* [1]. Se Cristo — egli dice — stabilì da principio la Chiesa sul solo Pietro (cfr. *Matt.*, 16, 18 sg.), ciò avvenne unicamente, secondo l'opinione di Cipriano, per rendere sensibile e quasi visibile, per mezzo di tale unità numerica, l'unità morale che doveva regnare nella sua Chiesa. Ma una siffatta priorità temporale, non conferiva in nessun modo a Pietro una preminenza d'autorità nè d'onore: aveva un significato puramente simbolico; e gli altri Apostoli erano eguali a Pietro, *pari consortio praediti et honoris et potestatis*. Inoltre

[1] H. Koch, *Cyprian und der römische Primat*, in *Texte und Untersuchungen*, 35, 1 (Leipzig, 1910).

Cipriano considerava l'episcopato, erede del collegio apostolico, come un sol tutto, di cui ciascun vescovo possedesse solidalmente una parte (c. 5: *cuius a singulis in solidum pars tenetur*), in perfetta uguaglianza con gli altri suoi colleghi. E questa interpretazione spiegherebbe molto bene l'affermazione, che torna così frequentemente in molti scritti ciprianei, dell'indipendenza di ogni vescovo nella sua diocesi. Infatti l'atteggiamento di Cipriano di fronte al papa Stefano nella controversia circa il battesimo degli eretici;. la vivacità dello stile di cui Cipriano fa uso scrivendo al pontefice romano; il suo modo di comportarsi in certi affari, in cui Roma era particolarmente interessata, come, per esempio, la deposizione di Basilide e di Marziale (*Ep.* 67), e la scomunica di Marciano, vescovo d'Arles (*Ep.* 68), tutto contribuisce a convalidare l'interpretazione del Koch. Ma se da una parte il critico tedesco ha ragione d'interpretare il cap. IV del *De unitate* nel modo che abbiam veduto, non mi pare dall'altra che abbia torto il De Labriolle [1] nel muovergli due forti obbiezioni. Anzitutto, il *De unitate*, che si prefigge specialmente lo scopo di richiamare all'unità alcuni spiriti inquieti che nel seno della Chiesa fomentavano discordie, non può contenere un'esauriente esposizione didattica delle opinioni di Cipriano sull'organizzazione e la gerarchia ecclesiastica. In secondo luogo, è proprio vero che Cipriano sia assolutamente estraneo alla famosa « interpolazione » del cap. IV, assai più favorevole al *primatus Petri?* [2] E poi perchè il Koch si studia di attenuare l'importanza del significato contenuto in certe espressioni, sparse qua e là in altri scritti del vescovo cartaginese, con le quali si designa la Chiesa di Roma? Io credo infatti che non si possano fraintendere espressioni come

[1] P. De Labriolle, *Hist. de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pag. 193 sgg.

[2] La seconda redazione del cap. IV del *De cath. eccles. unit.* (vedine il testo in Ernst, *Cyprian und das Papsttum*, Mainz, 1912, 6, 19) ha queste parole : *Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque orationis suae auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri quod Petrus, sed primatus Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur* etc. Se questa seconda redazione è opera dello stesso Cipriano, non rimane alcun dubbio, come anche il Koch è costretto a riconoscere (*op. cit.*, pag. 167 sg.), che il vescovo di Cartagine attribuisse a Pietro ed ai suoi successori un reale primato di dignità e di potenza. E che quella relazione sia dovuta alla penna di Cipriano, han dimostrato, a mio parere, trionfalmente il Chapman, il quale vi riconosce le peculiarità stilistiche dell'autore del *De unitate* (*Rev. Bénéd.*, 1902-1903. Anche Harnack approva le conclusioni di Chapman ; vedi *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, 1903, col. 262), e il Laurand che vi trova perfino le clausule care a Cipriano

queste: *Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata* (*Ep.* 43, 5); *navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est* (*Ep.* 59, 14). In ogni modo, ecco quali sono i principî fondamentali, su cui s'impernia il *De unitate:* l'unità della Chiesa è stabilita dal Nuovo Testamento; essa ha per simbolo l'unità dell'episcopato, e per garanzia l'accordo che regna tra i vescovi; la vera Chiesa si riconosce dal fatto ch'essa risale agli Apostoli per una tradizione ininterrotta; e, in ogni città, la vera comunità si riconosce dal fatto ch'essa è in comunione con le altre chiese cattoliche. Fuori di questa comunità, la sola legittima, la sola veramente cristiana, non v'è che errore e disordine. Gli scismatici e gli eretici si condannano da sè stessi. « Non siamo noi — osserva Cipriano — che ci siamo separati da loro; son loro che si son separati da noi. Le eresie e gli scismi sono nati più tardi: costituendo comunità distinte, gli autori delle une e degli altri hanno abbandonato la fonte ed il principio della verità » [1]. Come si vede, sono le medesime idee animatrici del *De praescriptione haereticorum* di Tertulliano. E questo trattato infatti è l'opera principale, da cui Cipriano tolse gli argomenti ed il metodo per la dimostrazione della sua tesi.

Come opera d'arte, il *De unitate* è di gran lunga inferiore al *De lapsis:* più monotono, meno vivace, troppo rimpinzo di citazioni bibliche. In compenso, è un documento di straordinario interesse storico, non solo perchè ci mostra con quale fermezza a un tempo e fine tatto politico Cipriano reggesse le sorti della sua chiesa, ma anche perchè attesta come già fin dal 251 fossero profondamente e saldamente radicati nel suo spirito quei principî di unità e di disciplina, di cui Cipriano fu, per tutta la vita, coraggioso propugnatore.

Ma il vescovo di Cartagine spendeva la sua preziosa attività non solamente nella lotta contro i nemici della Chiesa, bensì anche nell'istruire il suo popolo. E compose una serie di trat-

(*Berliner philologische Wochenschrift,* Leipzig, 1909, col. 1016). Vedi infine ciò che, a questo proposito, Ernesto Havet scriveva nel 1885 (*Rev. des Deux Mondes,* 1° sett., pag. 67): « Je n'y vois rien qui contredise formellement les idées de Cyprien, et au lieu de supposer qu'on a fait des additions au texte dans l'intérêt de l'Eglise romaine, on peut supposer tout aussi bien que ce sont, au contraire, ceux qui se débattaient contre les prétentions de cette Eglise qui y ont fait des suppressions ; ou peut-être encore Cyprien lui-même, lors de sa querelle avec Etienne ».

[1] Cypr., *De Cathol. eccles. unit.,* 12.

tati ascetici che lo rendono degno di occupare uno dei posti più eminenti nella nobile schiera dei moralisti cristiani.

Apre la serie il trattato *De dominica oratione* che, scritto verso il 252 [1], nella forma di un sermone [2], come l'analoga opera di Tertulliano, presa dal nostro a modello, dovè probabilmente servire di preparazione alle cerimonie del battesimo, che comprendevano appunto una spiegazione del *Pater* [3].

Nel trattato si possono distinguere tre parti. Nella prima, Cipriano dimostra che l'orazione domenicale è la più eccellente, la più spirituale, la più efficace di tutte le preghiere, perchè è quella che fu insegnata agli uomini da Gesù Cristo. Colui che ci diede la vita — comincia a dire l'autore — volle anche insegnarci a pregare *(qui fecit vivere, docuit et orare);* una preghiera che ci vien suggerita dal Figlio stesso, arriva più facilmente all'orecchio del Padre. Gesù, quando predisse che già s'avvicinava il tempo, in cui i veraci adoratori avrebbero adorato il Padre in ispirito e verità, intendeva precisamente alludere a quella meravigliosa preghiera, ch'Egli poi trasmise in retaggio ai suoi discepoli. Sarebbe non solo un'ignoranza, ma una colpa il pregare in una forma diversa da quella insegnataci da Lui. Gesù infatti rimprovera ai Giudei di aver rigettato il comandamento di Dio per amor della loro tradizione. Preghiamo, dunque, come vuole il nostro Maestro ed il nostro Dio. Poichè, se il Padre è sempre disposto ad accordarci tutto ciò che gli domanderemo in nome del Figlio, questo stesso Egli ci accorderà più facilmente, se glielo domanderemo non solo nel nome, ma anche con le medesime parole del Figlio [4]. Chi prega, deve serbare un contegno serio e rispettoso; deve sforzarsi di piacere a Dio tanto con l'atteggiamento della persona, quanto col tono della voce. È meglio pregare, secondo il precetto evangelico, in luoghi nascosti ed appartati. Quando però i fedeli si riuniscono per celebrare col vescovo i divini misteri, bisogna che ciascuno rivolga sommessamente le sue preghiere a Dio; poichè, se tutti parlassero ad alta voce, il tumulto delle grida turberebbe la tranquillità dell'assem-

(1) Il trattato non offre nessun elemento che ci permetta di giungere a una precisa determinazione cronologica. Ponzio però (*Vita Cypriani*, 7) colloca il *De dominica oratione* dopo il *De catholicae ecclesiae unitate* e prima dell'*Ad Demetrianum*. Dunque il *De oratione* dovett'essere composto tra la fine del 251 e il principio del 252.

(2) Vedi infatti *De dominic. orat.*, 1; 3; 6-7; 9-10; ecc.

(3) Cfr. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, pag. 290 sgg.

(4) *De dominic. orat.*, 1-3.

blea (1). La seconda parte del trattato contiene la spiegazione dell'orazione domenicale. Noi non diciamo — osserva Cipriano, dopo aver riprodotto il testo dell'*oratio dominica* usato allora nelle chiese di Cartagine (2) —: « Padre mio, che sei nei cieli », e non diciamo neppure: « dammi oggi il mio pane », appunto perchè la nostra è una preghiera comune, e, quando preghiamo, non preghiamo per uno solo, ma per tutto il popolo dei fedeli, che forma come un unico corpo. Dicendo inoltre: « Padre nostro che sei nei cieli », noi dichiariamo di non conoscere altro Padre che quello il quale è nel cielo, conformemente al precetto di Gesù Cristo; e lo chiamiamo *Padre nostro,* perchè è il padre di tutti coloro che, santificati da Lui e rigenerati dall'acqua battesimale, cominciano ad esser figli di Dio (3). Quanto poi alle parole: « sia santificato il tuo nome », noi le pronunziamo, non già per esprimere l'augurio che Dio sia santificato dalle nostre preghiere, ma per chiedere a Dio la grazia di poter conservare la santità che ricevemmo col battesimo. Lo stesso significato intendiamo attribuire alle altre parole: « Venga il tuo regno », con le quali noi non domandiamo che Dio regni, ma invochiamo l'avvento del Regno, che Dio ci promise, e che Gesù Cristo ci assicurò col suo sangue e con le sue sofferenze. Poi aggiungiamo: « La tua volontà sia fatta anche in terra, com'è fatta nel cielo », non perchè Dio faccia quel che voglia, ma perchè noi possiamo fare quel che a Lui piaccia. E noi abbiamo sempre bisogno del divino soccorso, perchè nessuno è forte di per sè, ma solo per la bontà e la misericordia di Dio. Domandiamo che la volontà di Dio sia fatta anche in terra, com'è fatta nel cielo, perchè dall'una e dall'altra cosa dipende il compimento della nostra salvezza. Possedendo noi un corpo che proviene dalla terra, e un'anima che trae origine dal cielo, siamo terra e cielo nello stesso tempo; e preghiamo Dio, che la sua volontà si compia in terra e nel cielo, vale a dire nel nostro corpo e nel nostro spirito, e che voglia conciliare queste due parti, le quali sono continuamente in guerra tra loro, affinchè sia salva l'anima che è stata da Lui rigenerata. Poi diciamo: « Dacci oggi il nostro

(1) *De dominic. orat.*, 4-6.

(2) *De dominic. orat.*, 7. Il testo dell'*oratio* era il seguente: *Pater noster, qui es in caelis, sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua in caelo et in terra, panem nostrum cottidianum da nobis hodie, et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos remittimus debitoribus nostris, et ne patiaris nos induci in temptationem, sed libera nos a malo.*

(3) *De dominic. orat.*, 8-11.

pane cotidiano ». Queste parole possono interpretarsi letteralmente ed allegoricamente: letteralmente, alludono al pane materiale che serve d'alimento al nostro corpo; allegoricamente, alludono al pane di vita, che è Gesù Cristo. Domandiamo che questo pane ci sia dato tutti i giorni, perchè noi, che siamo incorporati in Gesù Cristo e riceviamo tutti i giorni l'Eucaristia, temiamo d'incorrere in qualche grave peccato, il quale ci costringa a rimaner privi del pane celeste, e perciò separati dal corpo di Gesù Cristo. Le parole della preghiera possono anche intendersi nel senso che noi, dopo aver rinunziato, mediante la fede, al mondo, alle sue pompe ed alle sue ricchezze, non domandiamo più nient'altro che il nutrimento necessario per ciascun giorno, senza preoccuparci menomamente del domani. Poi preghiamo per i nostri peccati dicendo: « rimetti a noi i nostri debiti, come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori ». Queste parole c'insegnano due verità: l'una, che noi siamo tutti peccatori; l'altra, che noi possiamo, per mezzo della preghiera, ottenere da Dio il perdono dei nostri peccati, a patto però che anche noi concediamo il perdono a quelli che ci abbiano offeso. Poichè Dio vuole che noi viviamo in pace nella sua casa, e che coloro i quali sono animati da un medesimo spirito, abbiano del pari una medesima volontà; tant'è vero, che Dio non accettò il sacrifizio di Caino, e proibì a costui di avvicinarsi all'altare, finchè avesse covato nell'animo sentimenti d'odio contro il fratello. Gesù Cristo inoltre ci esorta ad aggiungere nella preghiera le parole: « e non permettere che noi siamo esposti alla tentazione »; dalle quali si ricava che il nostro nemico non può nulla, se Dio non glielo permette. Ora Dio non concede questo potere al diavolo, se non quando noi pecchiamo; e glielo concede o per punirci, o per metterci alla prova. La qual cosa ci fa ricordare della nostra debolezza, e ci ammonisce come sia conveniente che nessuno, per superba arroganza, attribuisca nulla a sè stesso. Infine l'orazione domenicale termina con una domanda che, pur nella sua concisa brevità, racchiude efficacemente tutte le altre. Infatti, dopo aver chiesto a Dio di volerci liberare dal male, che altro dovremmo chiedergli di più? Muniti della sua protezione, noi siamo al sicuro da tutte le iniquità del mondo, da tutte le insidie del diavolo [1].

Nella terza parte, Cipriano parla delle condizioni della preghiera.

[1] *De dominic. orat.*, 12-28.

Dobbiamo anzitutto seguir l'esempio di Gesù Cristo che trascorreva le intere notti a pregare, non per sè, poichè, innocente com'era, non aveva nulla da chiedere a Dio, ma per i nostri peccati. Quando preghiamo, l'animo nostro dev'esser mondo da ogni impurità, e le forze del nostro spirito devono esser tutte rivolte a ciò che domandiamo. Non senza ragione, dunque, il sacerdote, prima di cominciar la preghiera, prepara gli animi dei fedeli dicendo: « In alto i cuori! », e il popolo risponde: « Li abbiamo già levati al Signore ». Le preghiere devono essere accompagnate da buone azioni, specialmente da opere di carità, se vogliamo che Dio le esaudisca. Bisogna pregare assiduamente, in tutte le ore, anche in quelle della notte; poichè la notte non esiste per il vero cristiano, che vive sempre nella luce del Signore. Le ore ordinarie della preghiera sono quelle di terza, sesta e nona. Ma occorre pregare anche la mattina, per celebrare la memoria della risurrezione di Gesù Cristo, e la sera, verso il tramonto del sole, per chiedere al vero Sole, a Gesù Cristo, che affretti il suo ritorno, e ci dia la grazia della vita eterna [1]).

Nella composizione di questo trattato, che fu accolto in ogni tempo con tanto favore [2]), Cipriano tenne costantemente sotto gli occhi il *De oratione* di Tertulliano [3]). Ma non dobbiamo perciò credere che lo abbia imitato con pedissequa fedeltà; per certi rispetti anzi l'imitazione è riuscita superiore al modello. Cipriano infatti, se dal *De oratione* tertullianeo tolse con l'idea generale molti concetti particolari, e finanche immagini ed espressioni, trasformò tuttavia profondamente il piano dell'opera e le proporzioni dello svolgimento. Il commento del *Pater* nel trattato del presbitero cartaginese occupa una parte molto secondaria; il più dei capitoli contiene raccomandazioni, discussioni o polemiche sulle condizioni materiali della preghiera. In Cipriano, invece, l'orazione domenicale diventa il centro dell'argomentazione, che acquista in tal modo pregi non comuni di organicità, di ordine, di armonia. Tertulliano è più ricco di notizie sulla disciplina del suo tempo; Cipriano al contrario svolge con maggior grazia ed abbondanza i precetti racchiusi in quella sublime preghiera dei Cristiani. Dotato da natura di un'indole dolce ed aperta alle più squisite commozioni della pietà, il vescovo di

(1) *De dominic. orat.*, 29-36.

(2) Cfr. Hilarius, *Comment. in Matth.*, 5, 1; Augustin., *Contra duas epist. Pelag.*, 4, 9, 25; 10, 27 e altrove; *Contra Iulianum*, 2, 3, 6; *De dono persev.*, 2, 4.

(3) Vedi E. Frhr. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901, 279-287.

Cartagine era di gran lunga più adatto del suo maestro a trattare un argomento in cui bisognava che la forza del cuore prevalesse su quella dell'intelletto. Dove il pensiero di Tertulliano si raccoglie e si condensa nei rigidi confini di uno stile conciso ed oscuro, Cipriano ama effondere la sua bell'anima in una più larga e luminosa visione delle divine verità. Mai in altre opere più che in queste due di egual contenuto può accadere di veder nitidamente espresso il carattere di uomini, come Tertulliano e Cipriano, così diversi fra loro per struttura intellettuale e morale. Tuttavia l'uno e l'altro seppero con intuito meraviglioso cogliere ed esporre il verace, recondito significato di una preghiera, nella cui potente brevità si nascondono i tesori di tutta la dottrina evangelica.

Sventuratamente però, mentre Cipriano era intento ad istruire i suoi fedeli, tristissimi tempi volgevano in ogni parte dell'Impero. Tutte le calamità parevano riunirsi e congiurare, a sterminio del mondo: fuori, le orde frementi dei barbari che si affollavano alle frontiere e, minacciosi, vi battevano contro, per infrangerle; dentro, le guerre civili, la miseria, la fame, e, per colmo di sventura, un terribile contagio che imperversava dall'Oriente all'Occidente [1]. « Mai fu vista — esclama lo storico Zosimo — nei secoli precedenti una così grande strage di uomini »; « non vi fu quasi nessuna provincia — soggiunge Orosio — nessuna città, nessuna casa che non fosse assalita e desolata dalla furia di quella pestilenza ». Naturalmente neppure l'Africa fu risparmiata, e Cartagine soffrì la sua parte di pene e di dolori. Mentre, nel 252 o 253, la peste infieriva, e sembrava imminente il pericolo di una nuova persecuzione, dopo quella di Decio, il nostro Cipriano attendeva a scrivere due opuscoli, l'*Ad Demetrianum* e il *De mortalitate* [2]. Al primo diedero occasione gli attacchi di Demetriano, un ragguardevole personaggio di Cartagine, pagano di religione e nemico giurato del Cristianesimo. Le poche notizie,

[1] Cfr. Eutrop., IX, 5; Zosim., I, 26; Oros., *Advers. Pag.* VII, 21.

[2] Ambedue queste opere contengono descrizioni molto precise del flagello che in quel tempo desolava la città di Cartagine: cfr. *De mortalit.*, 1; 8; 14; *Ad Demetrian.*, 5; 7; 10-11. Allusioni alla recente persecuzione di Decio ed alla minaccia di una nuova persecuzione puoi vedere in *Ad Demetrian.*, 12-13. Sulle persecuzioni di Decio e di Gallo, vedi Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle* (Paris[3], Lecoffre, 1905), pag. 277 sgg.; Id., *Les dernières persécutions du troisième siècle* (Paris[3], Lecoffre, 1907), pag. 2 sgg.

che possediamo di lui, si ricavano dal trattatello del suo avversario. Era ricco, ben fornito di schiavi [1], e carico di vizi [2], benchè ormai col piede sull'orlo della tomba [3]. Esercitava le funzioni di giudice [4], e aveva rappresentato una parte notevole durante la persecuzione di Decio [5].

Demetriano faceva frequenti visite al vescovo, non tanto per discutere seriamente con lui, quanto per sfogare l'odio suo implacabile contro i Cristiani [6]. Cipriano si contenne per lungo tempo, e non degnò mai d'una qualsiasi risposta le clamorose ingiurie di quel pagano arrabbiato [7]. Quando la pestilenza cominciò a mietere le prime vittime a Cartagine, Demetriano, che, anche dopo il ristabilimento della pace religiosa, non aveva cessato un sol istante d'abbaiare, credè venuta l'occasione propizia per abbaiare ancora di più; ed aizzava contro i discepoli dell'Evangelo il fanatismo del popolo, diffondendo la voce che i Cristiani, per la loro empietà verso gli Dei, erano i soli responsabili delle calamità, pestilenze, guerre e carestie, ond'era afflitto l'Impero [8]. Gli spiriti, già fortemente eccitati dalle sofferenze dell'epidemia, erano più che mai disposti ad accogliere favorevolmente le parole di Demetriano. Intanto ricominciavano a Roma, dopo l'editto di Gallo [9], le violenze della persecuzione, e si temeva che di là non tardassero a propagarsi nell'Africa; tanto più che già risonavano nel circo le solite grida di morte contro il vescovo [10]. Cipriano sentì allora il bisogno di confutare pubblicamente la stolta calunnia.

La tattica di Demetriano, come dianzi abbiam detto, consisteva nell'attribuire ai Cristiani tutte le disgrazie cagionate sia dalla natura che dagli uomini: le guerre, la peste, la siccità e la carestia [11]. A queste accuse Cipriano risponde che i mali lamentati sono la naturale conseguenza della decrepita senilità del

(1) Cyprian., *Ad Demetrian.*, 8.
(2) *Ad Demetrian.*, 10.
(3) *Ad Demetrian.*, 25: *Tu sub ipso licet exitu et vitae temporalis occasu.*
(4) *Ad Demetrian.*, 10: *Qui alios iudicas* etc.
(5) *Ad Demetrian.*, 12-13. Si crede che sia stato uno di quei cinque notabili che furono aggiunti ai magistrati in virtù dell'editto di Decio, e che ebbero l'incarico di presiedere all'apostasia dei Cristiani (cfr. Cyprian., *Epist.* 43, 3).
(6) *Ad Demetrian.*, 1.
(7) *Ad Demetrian.*, 1-2.
(8) *Ad Demetrian.*, 2.
(9) Cfr. Cyprian., *Epist.* 59, 6 e 10.
(10) Cfr. Cyprian., *Epist.* 57, 1; 58, 1; 59, 6.
(11) *Ad Demetrian.*, 2; 5; 7-8; 10.

mondo già prossimo alla sua fine, come è facile riconoscere da non pochi indizi.

L'inverno non ha più le piogge per nutrire i semi; l'estate non ha più calore per maturare le messi; la primavera ha perduto le sue bellezze, l'autunno la sua fecondità. Le montagne, scavate incessantemente dalla mano dell'uomo, non forniscono più, come una volta, in grande abbondanza il marmo; nelle miniere si assottigliano sempre più ogni giorno i filoni d'oro e d'argento. I campi rimangono incolti; mancano al mare i nocchieri, agli eserciti i soldati. Non c'è più innocenza nei tribunali, non giustizia fra i giudici, non concordia fra gli amici, non perizia nelle arti, non disciplina nei costumi. E come la terra, anche gli uomini degenerano. È un miracolo, se la vita umana, che prima si prolungava fin oltre a ottocento e novecento anni, oggi tocca il modestissimo limite di cento: i capelli imbiancano sulla testa dei ragazzi, o addirittura cascano prima di crescere; la vita non finisce, ma comincia con la vecchiaia. Insomma, questo mondo è in piena decadenza, in piena dissoluzione; e non deve perciò stupire che alla natura, ormai snervata, sfinita, decrepita, manchi il fresco vigore della prima età. Stolto è, dunque, chi attribuisce ai Cristiani la causa della decadenza del mondo, come stolti, per esempio, sarebbero i vecchi, se degl'incomodi della loro età facessero responsabili i seguaci della nuova fede, e dicessero che per causa di costoro han perduto quasi del tutto il senso dell'udito e della vista, e che le membra non sono più nè agili, nè robuste, nè sane [1].

L'unica e sola causa delle calamità pubbliche deve ricercarsi non già nei Cristiani, in quanto non adorano gli Dei falsi e bugiardi, ma negli stessi pagani, i quali non rendono al vero Dio

[1] *Ad Demetrian.*, 1-4. Gioverà qui ricordare che l'opinione di Cipriano sull'esaurimento della terra, dovuto alla sua estrema vecchiaia, era diffusissima fra gli agronomi latini, e un tal Tremellio l'aveva anche sostenuta in una certa sua opera. Ma, nel primo secolo dell'era cristiana, Columella la combattè con eccellenti ragioni in alcuni luoghi del suo *De re rustica* (I, *praef.*; II, 1). Non dobbiamo stabilir paragoni — dice Columella — fra l'uomo che invecchia e muore irrevocabilmente e la terra che fiorisce di eterna giovinezza. Se la terra è sterile, la colpa è tutta nostra, è tutta della nostra negligenza: quelli che si lamentano della scarsezza del raccolto, pensino piuttosto a coltivar meglio i loro campi, e a concimarli più abbondantemente. Senza dubbio le osservazioni di Columella sono assai più giudiziose che non l'ipotesi di Tremellio e di Cipriano sulla decrepitezza del mondo. L'errore del vescovo cartaginese è stato dunque di aver confuso la decadenza dell'Impero romano con quella dell'universo. Certo egli avvertiva, in forma vaga, i segni precursori di una catastrofe inevitabile che minacciava l'antica società. E i fatti, com'è noto, gli diedero ragione.

il culto che gli è dovuto, e con ogni mezzo, specialmente con le persecuzioni, turbano la pace della sua Chiesa e dei suoi fedeli. La peste, la guerra, la carestia, e gli altri mali, già preannunziati dai libri santi, sono, sì, i segni precursori della fine del mondo; ma sono anche i segni della collera divina. Dio punisce le colpe dei pagani, e si vendica del disprezzo in cui è tenuto da loro. Che? Rigettano il vero Dio, ne bestemmiano il nome, ne perseguitano gli adoratori, e poi si maravigliano e brontolano, vedendo che la pioggia scende più rara sui campi riarsi; che il suolo sterile produce a mala pena erbe pallide e magre; che la grandine schianta le vigne; che il turbine sradica gli ulivi; che la siccità prosciuga le fonti; che l'aria pestifera avvelena gli uomini? Questi mali sono la conseguenza delle loro iniquità (1).

« Tu ti duoli — esclama l'apologista cartaginese — del fatto che gli elementi non assecondano più con la stessa docilità di prima i tuoi bisogni ed i tuoi piaceri. Ma servi tu forse quel Dio, per opera del quale tutte le creature servono te? Ubbidisci tu a Colui che rese tutt'intera la natura ubbidiente alla tua volontà? Tu esigi una sottomissione assoluta dal tuo schiavo: essendo uomo, tu non hai scrupolo di costringere un altro uomo ad eseguire i tuoi ordini. Eppure egli non differisce in nulla da te, nè per la condizione della nascita, nè per quella della morte: i vostri corpi sono fatti della stessa materia; le vostre anime han comune la natura; con egual diritto e in virtù di una medesima legge siete entrati in questo mondo, e ne uscirete. Ciò nonostante, tu i servi di quell'uomo secondo i tuoi capricci, e, s'egli non ubbidisce al minimo tuo cenno, tu subito, padrone troppo imperioso e violento, lo flagelli, lo bastoni: fame, sete, nudità, ferro, prigione, tutto metti in opera per affliggerlo e suppliziarlo (2). Miserabile! E non riconosci il Signore Dio tuo, quando eserciti il dominio in codesta maniera? Meritamente dunque con ogni sorta di flagelli Dio percuote e punisce i colpevoli... Ti meravigli nel vedere come ogni giorno l'ira divina si faccia più tremenda, a castigo del genere umano! O e non t'accorgi che ogni giorno la colpa cresce col crescere del castigo? Tu ti duoli che i nemici si levano minacciosi ad assalire da tutte le parti; come se, in

(1) *Ad Demetrian.*, 5-7.

(2) Notevole questo luogo, dove lo scrittore cristiano fa riecheggiare la voce dello Stoicismo. Cfr. Senec., *Ep.* V, 6 (47), 10 : *Vis tu cogitare istum, quem servum tuum vocas, ex isdem seminibus ortum eodem frui caelo, aeque spirare, aeque vivere, aeque mori!*

mancanza dei nemici esterni, potesse regnar la pace sotto la toga; come se, quand'anche, all'esterno, ogni pericolo d'invasione da parte dei barbari fosse scongiurato con la disfatta delle loro armi, la calunnia, la violenza, la tirannia dei potenti non sarebbero, nell'interno, causa di lotte mille volte più ardenti e più feroci. Tu ti lamenti della fame e della sterilità del suolo, come se la cupidigia non soglia produrre una fame assai più crudele di quella prodotta dalla siccità; come se ad aggravare il flagello della pubblica miseria non basti l'incetta dei viveri e l'aumento dei prezzi. — Il cielo — tu dici — nega a noi il tesoro delle sue piogge! — Ma forse, quaggiù, i granai si aprono ai bisognosi? — La terra — tu esclami — è avara dei suoi prodotti! — Ma, quando il raccolto è abbondante, se ne distribuisce forse una parte ai poveri? Tu accusi la peste e il contagio. Eppure l'una e l'altro hanno rivelato o aggravato le colpe dei singoli cittadini; han mostrato l'insensibilità che si rifiuta di soccorrere gl'infermi, han mostrato l'avarizia che con le fauci spalancate agogna le spoglie dei morti.

Codesti malfattori, timidi di fronte ai doveri della pietà, ma audacissimi, quando li alletta la speranza di scellerati guadagni, fuggono lontano dal letto dei moribondi, per precipitarsi sui loro beni, quando quelli siano morti, sì da lasciar chiaramente intendere ch'essi non per altro abbandonano l'agonizzante che per il timore di salvarlo, curandolo. Chè infatti significa aver voluto la morte dell'ammalato lo stender le mani rapaci sulle ricchezze del defunto. In mezzo a così grandi calamità, il terrore non ha la forza d'ispirare la virtù; e, allo spettacolo delle vittime che cadono a migliaia, nessuno pensa che anch'egli è mortale.

Dappertutto è un correre affannoso, un acchiappare, un rubare a man salva. Non dissimulazioni, non esitazioni nella rapina. Vedendo la fretta con cui si ruba, diresti che il furto è lecito, che il ladro compie un dovere, e che astenersi dal bene altrui significa perdere il proprio. I briganti almeno serbano ancora un briciolo di pudore: amano le solitudini appartate, le gole inaccessibili; coprono le loro gesta delittuose con i veli delle tenebre e della notte. Qui invece l'avarizia si mostra apertamente in tutta la sua malvagità: protetta dall'audacia, cammina e spiega, alla gran luce del giorno, le orrende forme della sua brutale ingordigia. E così vedi passeggiare nel bel mezzo della città falsari, avvelenatori, assassini, i quali si fanno tanto più audaci, quanto più son certi della propria impunità. Gli scellerati commettono delitti, e non si trova un sol virtuoso che abbia il coraggio di punirli. Non si ha nessun timore nè dell'accusatore, nè del giudice. Gli onesti

tacciono, i testimoni temono, i tribunali son venduti, e in tal modo i ribaldi sfuggono alle sanzioni della legge » (1). Ciascuno quindi, in tanta furia di vizi e di mali, pensi ai suoi peccati, pensi alle piaghe della sua coscienza, e cesserà di lagnarsi di Dio e dei Cristiani, perchè non potrà non riconoscere ch'egli soffre le pene che si merita.

Non contenti di provocare la collera divina con le loro scelleratezze, i pagani perseguitano anche i servi di Dio. Approvano l culto che suol rendersi a idoli vani e mostruosi, foggiati dalla mano dell'uomo, e respingono quello dovuto al vero Dio, al Dio unico ed universale. Privano delle loro case e dei loro beni uomini giusti ed innocenti, amati da Dio, li caricano di catene, li tormentano con le bestie, con la spada, col fuoco, con tutti, insomma, i più raffinati supplizi che la crudeltà possa escogitare. Ma perchè, di grazia, metter un uomo alla tortura, sol perchè dichiara ad alta voce d'esser cristiano, e non in segreto, ma in pubblico, davanti al popolo, ai giudici, ai magistrati, dimostra la falsità della religione pagana? Perchè affliggere la carne che è debole? Combattano piuttosto contro lo spirito, infrangano la forza del pensiero, distruggano la fede, vincano, se possono, con l'aiuto della ragione! E se gli Dei pagani sono veramente Dei, si vendichino, si difendano da sè stessi! Che! Non solo non riescono a vendicarsi, ma non passa giorno senza che i Cristiani li perseguitino, scacciandoli, contro lor voglia, dai corpi di coloro che ne siano dominati. — Venite, dice l'apologista ai pagani, venite e siate testimoni di ciò che noi diciamo: vedrete che quelli i quali sono l'oggetto delle vostre preghiere e delle vostre adorazioni, ci pregano e ci temono; vedrete tremare davanti a noi, come miserabili schiavi, quelli stessi che voi considerate come vostri padroni, e, interrogati, dichiarare, al vostro cospetto, quel che sono, senza indugio e senza frode. — Un fatto costante — e ne son piene le storie d'ogni tempo — si è che le persecuzioni contro i Cristiani non sono andate mai disgiunte da segni di collera divina. Bisogna naturalmente da ciò concludere che i Cristiani in tanto sono la causa dei flagelli mandati dall'ira del cielo, in quanto Dio vuol così vendicarli dei loro persecutori (2). Nè giova l'obiettare che le calamità pubbliche colpiscono in egual misura pagani e Cristiani. Le calamità non sono tali che per quelli i quali se ne addolorano, e ripongono nel mondo tutti i loro beni e tutta

(1) *Ad Demetrian.*, 8-11.
(2) *Ad Demetrian.*, 12-17.

la loro gloria. Si affligge di starci a disagio solamente colui che in altro luogo non può stare comodamente, e mette qui tutta la sua felicità; e quando sarà uscito da questa vita breve e debole, non avrà altro che castigo e dolore. Quanto ai Cristiani, le avversità non li opprimono, nè essi si lamentano delle malattie e della peste, poichè, vivendo più per lo spirito che per la carne, sanno bene che ciò che per i pagani è castigo, per loro è prova.

Tra i pagani non si notano che atti e parole d'impazienza e di rammarico; nei Cristiani invece tutto è pazienza forte e religiosa, sempre umile, sempre riconoscente verso Dio. Essi accolgono con volto immutabilmente sereno così la prospera come l'avversa fortuna; e, senza mai perdere la calma dello spirito, resistono alle tempeste del mondo, e aspettano il tempo in cui si compiranno le promesse divine. Nè intanto cessano mai di pregar Dio, notte e giorno, per la pace dello Stato, per la salute e la prosperità di tutti gli uomini, anche dei pagani [1].

L'opuscolo chiude con una vivace pittura delle pene dell'inferno e con una calda esortazione agli avversari, perchè riconoscano, finchè sono in tempo, per la salvezza delle loro anime, il vero ed unico Dio. « Rivolgetevi — grida Cipriano — rivolgetevi, finchè siete in tempo, alla verità ed alla salute eterna. Prossima è la fine del mondo. Rivolgete a Dio le vostre menti, nel timore di Dio. Non riponete il vostro diletto nell'esercitare in questo mondo, fra uomini giusti e pii, una tirannica e vana dominazione; ricordatevi che in campagna, tra le messi feconde, dominano il loglio e l'avena... Credete in Colui che non inganna mai. Credete in Colui che predisse tutti questi mali. Credete in Colui che darà il premio della vita eterna ai credenti. Credete in Colui che agli increduli infliggerà eterni supplizi nelle fiamme dell'inferno » [2]. E qui, in un ardente slancio di amore, il vescovo si offre ai propri avversari come guida e sostegno sulla via della verità. « Noi vi porgiamo — egli esclama — il dono salutare dell'anima nostra e dei nostri consigli. A noi non è permesso di odiare; e non ci rendiamo mai così accetti a Dio come quando subiamo l'ingiuria senza restituirla. Noi vi esortiamo dunque, finchè vi è possibile, finchè vi restano ancora dei giorni da vivere in questo mondo, a sodisfare Dio, e ad uscire dalle profonde tenebre della superstizione alla luce sfolgorante della vera religione. Noi non sentiamo invidia dei vostri vantaggi, e non nascondiamo i beneficî divini. All'odio vostro noi rispondiamo con l'amore,

(1) *Ad Demetrian.*, 18-22.
(2) *Ad Demetrian.*, 23-24.

e, in compenso delle torture e dei supplizi che c'infliggete, noi v'indichiamo la via della salvezza. Credete e vivete; voi che ci perseguitate per un tempo, godete insieme con noi per l'eternità » (1). Quando si è usciti dalla vita, non è più possibile la penitenza, ed ogni sodisfazione non è più seguita da nessun benefico effetto. Quaggiù solamente si perde o s'acquista la salvezza eterna; e fino all'ultimo momento le porte della misericordia divina sono sempre spalancate, e la bontà di Diosempr e disposta al perdono delle nostre colpe. Grazia immensa codesta, della quale dobbiamo esser debitori a Gesù Cristo, che ce l'ottenne domando la morte col trofeo della Croce, riscattando il credente col prezzo del suo sangue, riconciliando l'uomo con Dio, suo Padre, e a lui, mortale, comunicando l'immortalità mediante la celeste rigenerazione (2).

L'*Ad Demetrianum* è indubbiamente una delle più belle opere che Cipriano abbia scritte, così per vigoria d'ispirazione come per altezza di pensiero e per eleganza d'immagini e di lingua. È stato detto che l'opuscolo è una specie d'invettiva, alla maniera delle *Catilinarie* e delle *Filippiche* di Cicerone. E in gran parte il giudizio sembra corrispondere a verità; poichè in tutto il corso dell'argomentazione l'eloquenza dell'apologia si mescola con l'acredine di una satira personale, mordace, aggressiva, insolita nel vescovo di Cartagine; tanto insolita, che non è mancato chi giudicasse l'opera troppo poco rispettosa verso il ragguardevole personaggio, a cui era diretta. Ma Tertulliano era stato forse più rispettoso verso il proconsole Scapula? Cipriano, è vero, ha lanciato a piene mani contro l'avversario le sue dure apostrofi, i suoi sarcasmi, le sue minacce (3); ma egli conosceva l'uomo da molto tempo, lo aveva visto infierire contro i Cristiani durante la persecuzione di Decio, era stato tante volte assediato e provocato a casa sua dalle ingiurie impertinenti di quel molesto visitatore. Era quindi naturale che, venuta l'occasione di ribattere le stolte accuse del maledico, il vescovo in un'apologia dei Cristiani versasse l'amarezza del suo risentimento per sì lungo tempo frenato e represso. Comunque, l'intreccio dell'elemento polemico con l'elemento apologetico costituisce in gran parte l'originalità dell'opera, e la satira, ivi contenuta, dei vizi che dissolvono la compagine della società pagana, è viva e colorita come nell'*Ad Donatum*, con cui l'*Ad*

(1) *Ad Demetrian.*, 25.
(2) *Ad Demetrian.*, 25-26.
(3) *Ad Demetrian.*, 1; 10; 12-13; 15; 25.

Demetrianum ha molti e notevoli rapporti di somiglianza, sia per la forma che per i concetti. Certo l'idea dell'*Ad Demetrianum* non può dirsi interamente nuova: già da tempo i Cristiani erano accusati come responsabili delle pubbliche calamità, e in più luoghi Tertulliano aveva, da par suo, trionfalmente confutato l'abominevole calunnia [1]. Ma Cipriano è stato il primo a fissare con salda fermezza i punti fondamentali della confutazione cristiana, e a condurre l'argomentazione con bontà di metodo e abbondanza di particolari.

L'opuscolo ciprianeo servì di fonte non solo a Lattanzio, nelle *Divinae Institutiones* e nel *De mortibus persecutorum* ma anche ad Agostino, il quale trattò ampiamente la stessa questione nel *De Civitate Dei*. I difetti naturalmente non mancano. Nei primi capitoli, per esempio, oltre che inesatto, può sembrar fastidioso quel lungo svolgimento retorico sulla crescente decrepitezza del mondo; può anche sembrar giusto il rimprovero di Lattanzio e di Girolamo, i quali trovano strano che il vescovo cartaginese, invece che argomenti umani, tolti dai libri dei poeti e dei filosofi, adoperi, a sostegno della propria tesi, citazioni di passi biblici che non hanno nessuna autorità per un seguace del paganesimo, qual è Demetriano [2]. Tuttavia, contro siffatto giudizio, non sarebbe priva di valore, io credo, l'obbiezione di chi dicesse che forse a Demetriano non mancava una certa conoscenza dei libri santi, e che, in ogni modo, dovendo quel trattato esser reso di pubblica ragione, l'autore non senza saggio consiglio stabilì di renderlo ugualmente utile ai Cristiani ed ai pagani, e di far vedere agli uni ed agli altri che le divine Scritture sono il fondamento della fede.

Il *De mortalitate*, come indica lo stesso titolo, e come si ricava altresì dalla forma in cui è redatto [3], è una specie di sermone sulla morte, pronunziato dal vescovo in mezzo a circostanze di tragica terribilità, quando la peste mieteva vittime nel popolo cartaginese. Cipriano si studia di consolare e sorreggere specialmente quei fedeli che, per mancanza di fede, o per amor della vita, o per debolezza del loro sesso, o, quel ch'è peggio, per ignoranza della verità, non hanno la forza di resistere con animo veramente cristiano alla furia devastatrice dell'orrendo flagello imposto agli uomini dalla divina giustizia. I veri Cristiani — egli dice — non

(1) Tertull., *Apolog.*, 40; *Ad nation.*, I, 9; *Ad Scapul.*, 3.
(2) Lactant., *Divin. Instit.*, V, 4; Hieron., *Epist.* 70, *ad Magnum*, 3.
(3) Cfr. Cypr., *De mortalit.*, 1-2; 6; 11; 15-16; 24; 26.

devono spaventarsi di quel che avviene. La peste è uno di quei flagelli predetti da Dio, come uno dei segni precursori della fine del mondo. Temere la morte, quando è venuto il tempo di regnare con Gesù Cristo, significa rinunziare alle gioie dell'eterna felicità. Il regno di Dio comincia ad esser vicinissimo a noi. La ricompensa della vita, la gioia della salvezza eterna, l'allegrezza perpetua, il possesso del paradiso dianzi perduto, tutto ci s'avvicina a mano a mano che il mondo passa. Alle cose della terra succedono le cose del cielo, alle piccole cose le grandi, alle caduche le eterne. Chi pertanto, in simili circostanze, trema e s'affligge, mostra d'esser privo di speranza e di fede. Il giusto Simeone, dopo aver tenuto fra le sue braccia il Cristo, desiderò di morire, facendo così intendere che i servi di Dio non godranno d'una pace perfetta, se non quando dalla morte passeranno alla beatitudine dell'immortalità. Come si può rimpiangere questa terra, sulla quale il cuore dell'uomo, assediato e combattuto ogni giorno, resiste appena agli attacchi del diavolo? Riporta vittoria sull'avarizia? ed ecco si drizza contro di lui la libidine. Vinta la libidine, sorge l'ambizione; dopo l'ambizione, la collera s'infiamma, l'orgoglio si gonfia, l'ubbriachezza esaspera, l'invidia rompe la concordia, la gelosia spezza i nodi dell'amicizia. Qui sei costretto a bestemmiare, là sei spinto a giurare contro la tua coscienza; dovunque la spada del demonio, dovunque pericoli, dovunque persecuzioni. E noi ci lamentiamo che il Signore ci chiami a sè, e converta le nostre tribolazioni in allegrezza? [1] Questo purtroppo accade, perchè manca la fede, perchè nessuno crede vere le promesse di Dio. Chè se la fede ci fosse, tutti sarebbero lieti di uscire dalle tenebre del mondo, e di sottrarsi alle fauci avvelenate del diavolo [2]. Molti stupiscono che il contagio si diffonda indistintamente così fra i Cristiani come fra i pagani. A sentir loro, il flagello della divina vendetta dovrebbe colpire soltanto quelli che se lo meritano, per la gravità delle colpe commesse. Stolta opinione! La fede non assicura al Cristiano l'immunità contro il dolore: il dolore non ha altro scopo che di spianarci la via alle gioie dell'avvenire. Prima che sia spuntato il gran giorno dell'immortalità, noi partecipiamo a tutte le sofferenze del genere umano. Così, quando le sterili biade periscono sulla campagna arida e brulla, la fame non risparmia nessuno; quando, dopo una repentina invasione, il nemico vittorioso s'impadronisce d'una città, tutti gli abitanti

[1] *De mortalit.*, 1-5.
[2] *De mortalit.*, 6-7.

son fatti prigionieri. Il cielo nega le sue piogge? la siccità è generale. Una nave si spezza contro gli scogli? i danni del naufragio ricadono su tutti i passeggeri. Finchè nel mondo sosterremo il peso di questa carne mortale, avremo in comune col resto degli uomini disgrazie, febbri, malattie, tutto ciò, insomma, che serve di castigo o di prova. Anzi, dirò di più; chè, se il Cristiano comprende bene i doveri della sua fede, non può mancar di riconoscere che la sua vita dev'essere più travagliata di quella degli altri, e che l'avversità è spesso per lui una benedizione, come è dimostrato chiaramente da numerosi esempi del Vecchio e del Nuovo Testamento (1).

Le dolorose e molteplici sofferenze della peste, la diarrea, l'infiammazione della gola, il vomito frequente, gli occhi accesi e sanguigni, l'amputazione delle membra già disfatte dalla putredine, il veleno del morbo crudele che, propagandosi nel corpo, fa perdere l'uso delle gambe, della vista, dell'udito, tutto ciò serve precisamente ad esercitare la nostra fede. Tema la morte solamente colui che non è rigenerato dall'acqua e dallo Spirito, che non è segnato dalla croce di Cristo. La mortalità è una peste per i Giudei, per i Gentili, per i nemici di Cristo, ma è la porta della salvezza per i servi di Dio. La peste, è vero, non fa distinzioni nel genere umano, e insieme coi malvagi colpisce anche i giusti; ma non bisogna da ciò concludere che i buoni ed i cattivi muoiono della stessa morte. I giusti sono chiamati alle gioie del Paradiso, i colpevoli sono trascinati al supplizio (2). « Il terribile flagello viene ad esplorare la giustizia di ciascuno di noi, viene ad interrogare l'anima nostra, per vedere se i sani prestano soccorso agli ammalati; se i parenti nutrono tenero affetto per coloro, ai quali sono uniti da vincoli di sangue; se i padroni han pietà dei loro servi colpiti dal contagio; se i medici non abbandonano gl'infermi che ne implorano l'aiuto; se i violenti reprimono l'impeto della loro collera; se i rapaci estinguono, per timore della morte, l'insaziabile sete dell'oro; se i superbi imparano finalmente a curvar la testa; se i malvagi diventano meno audaci; se i ricchi, vedendo la morte dei loro cari, s'inducono a distribuire ai poveri i beni che rimarrebbero senza eredi. Anche ammesso che tale mortalità non apporti nessun altro vantaggio, avrà almeno per i Cristiani e per i servi di Dio questo di utile, che, imparando a non temere la morte, essi cominceranno a desiderare il martirio.

(1) *De mortalit.*, 8-13.
(2) *De mortalit.*, 14-15.

Codesti, dunque, non sono lutti, ma esercizi che procacciano gloria alle anime dei coraggiosi, e col disprezzo della morte preparano a ricevere la corona » (1). Vi sono però di quelli che adducono vani pretesti per giustificare il proprio timore e dolore. Gli uni si dolgono che, essendosi preparati alla confessione del nome di Cristo, si vedono dalla morte privare della speranza del martirio. Gli altri si affliggono, pensando al merito ed alla probità dei parenti o degli amici perduti. Ai primi Cipriano risponde che il martirio è una grazia di Dio, e che quindi esso non è affatto in nostro potere. Dio ne fa degno chi piace a Lui; nè possiamo noi dire di aver perduto ciò che non sapevamo d'esser degni di meritare. In ogni modo, Dio che scruta il cuore umano, e vi legge i più reconditi pensieri, non lascerà certo senza premio le buone intenzioni di ciascuno; poichè Egli vuole non il nostro sangue, ma la nostra fede. Ai secondi Cipriano osserva che noi non dobbiamo piangere come perduti i nostri amici e parenti, i quali non fanno che trasmigrare da questa vita nell'altra eterna, ma rallegrarci della loro partenza, resi, mediante la fede, sicuri della verità contenuta nelle promesse del Signore. Il santo vescovo aggiunge che a lui molto spesso, per mezzo di rivelazioni, Dio comandò di predicare in pubblico l'assoluta necessità di astenersi non solo dal piangere quelli che Dio stesso chiama a sè da questo mondo, ma anche dall'indossare vesti di lutto, per non dar occasione ai pagani di rimproverarci che noi piangiamo come morti quelli che poi diciamo esser vivi con Dio. E, per mettere in più chiara luce il giudizio della divina Provvidenza, Cipriano racconta la visione avuta da un vescovo suo confratello, in punto di morte. L'infermo domandava al Signore che volesse concedergli un po' di tempo ancora; quand'ecco si presentò a lui un giovane di tal maestà e di aspetto così raggiante di luce, che una creatura umana non ne avrebbe sostenuta la vista, o forse sarebbe addirittura morta nel vederlo. Questo giovane, dunque, pronunziò parole amare di sdegno, e disse: « Voi temete di soffrire, non volete uscire dal mondo: che volete ch'io vi faccia? » E da siffatto rimprovero, indirizzato a un vescovo agonizzante, l'oratore ricava un severo ammonimento per i vivi, e lo conforta con esempi della Sacra Scrittura (2). Il Cristiano — continua a dire l'eloquente prelato cartaginese — è come un uomo che abita una casa, le cui mura vacillano, il cui tetto trema, la cui costruzione tutt'intera, disfatta

(1) *De mortalit.*, 16.
(2) *De mortalit.*, 17-24.

dalla grande vecchiaia, annunzia prossima la rovina; è come un passeggero, a bordo di una nave che sta per essere sommersa dalla tempesta negli abissi del mare. E tu non benedici la mano che, affrettando il momento della partenza, ti libera dai pericoli della rovina o del naufragio?

Dopo aver così risvegliato la fede nell'anima del suo popolo, Cipriano termina con questa magnifica perorazione:

« Chi è colui che, vivendo in terra straniera, non s'affretta a ritornare nella sua patria? Chi, navigando verso i suoi, non chiede ai venti di gonfiare le vele, perchè egli possa gettarsi al più presto nelle braccia di quelli che ama? La nostra patria è il Paradiso; i nostri parenti sono i Patriarchi. Perchè non corriamo in gran fretta a vedere la nostra patria, a salutare i nostri parenti? Una gran folla di padri, di madri, di fratelli, di figli, già sicuri della loro salvezza, ma in pena per la nostra, ci aspettano impazientemente. Quale gioia, per loro e per noi, rivederci e abbracciarci! Quale letizia, quale suprema e perpetua felicità il godere di una vita eterna, mai turbata dal timore della morte! Quivi troveremo il coro glorioso degli Apostoli; quivi l'assemblea dei Profeti esultanti d'allegrezza; quivi la moltitudine innumerevole dei Martiri coronati per i loro combattimenti e per le loro sofferenze vittoriose; quivi le Vergini trionfanti che domarono la concupiscenza della carne con la virtù della continenza; quivi le anime dei misericordiosi che compirono le opere della giustizia con largizioni ai poveri, e, fedeli ai precetti del Signore, cambiarono i patrimoni della terra con i tesori del cielo. A costoro, dunque, volgiamoci, o dilettissimi fratelli, con tutto l'ardore del nostro desiderio; auguriamoci di esser presto in loro compagnia, di giunger presto alla presenza di Gesù Cristo. Che Dio legga questo pensiero nel fondo dell'anima nostra! Che Gesù scorga nel nostro cuore queste disposizioni della fede! L'intensità dei nostri desideri sarà la misura della nostra ricompensa e della nostra gloria » [1].

Il *De mortalitate,* uno dei capolavori di Cipriano [2], che per la potenza dell'ispirazione e la varietà degli argomenti sembra annunziare il *Sermon sur la mort* di Bossuet, offre uno splendido esempio di eloquenza cristiana, e dà la misura di quanto calore di fantasia e di sentimento fosse capace la grande anima de

[1] *De mortalit.*, 25-26.

[2] Il *De mortalitate* è spesso citato da Agostino (*Epist.* 217, 6 (22); *Contra duas Epist. Pelag.*, IV, 8 (22); 10 (27); *Contra Iulian.*, II, 8 (25); *Praedestin. Sanctor.*, 14 (26). Vedi anche Hieron., *Chronic.* ad a. 255; Jornand., *De Gothorum origine et rebus gestis,* cap. 19.

vescovo cartaginese. Naturale complemento dell'*Ad Demetrianum*, dove, come abbiam visto, si descrivono gli effetti morali della penitenza e la furia sfrenata dei più brutali egoismi, il *De mortalitate* dipinge, con una vivacità di colori non molto dissimile da quella adoperata da Tucidide e da Lucrezio nelle loro narrazioni della peste d'Atene, un quadro desolato degli effetti fisici dell'orribile morbo. Una sublime idea, quella della morte, considerata un beneficio, in quanto apre l'adito alla vita eterna, signoreggia, come un centro di luce, l'economia generale del sermone. Stupenda la chiusa, dove, in un'alata visione, che ricorda alcune delle più belle pagine di Tertulliano, lo scrittore ci fa balenare dinanzi agli occhi la beatitudine del regno celeste e la candida esultanza del coro degli Angeli, degli Apostoli, dei Martiri e delle Vergini, quando le anime dei giusti assurgeranno alla gloria del Paradiso.

Nei capitoli 32-33 del *De dominica oratione*, come vedemmo, Cipriano aveva accennato alla necessità che le opere della giustizia e della carità accompagnino la preghiera, la quale senza di esse rimarrebbe priva di qualunque efficacia. A tale argomento volle poi dedicare un intero trattato, e scrisse, fra il 253 e il 256 (1), il *De opere et eleemosynis*, svolgendovi la dottrina dell'attività e dell'elemosina, studiata dai teologi sotto il nome di *opus operatum*.

Cipriano comincia col dimostrare, al lume di molti passi della Sacra Scrittura, che il Cristiano, quando abbia perduto la grazia, che aveva ricevuto col battesimo, può riacquistarla mediante le opere di giustizia e di misericordia. Poichè, come l'acqua del battesimo estingue il fuoco dell'inferno, così le elemosine e le buone opere servono alla remissione dei peccati; di modo che l'assidua pratica delle opere di misericordia rinnova in certo modo la virtù di quel Sacramento, e ci fa riottenere la grazia. Le elemosine rendono efficaci le nostre preghiere, salvano la nostra vita dai pericoli, liberano l'anima nostra dalla morte. Epperò Gesù

(1) Non si può determinare con maggior esattezza la data di composizione di questo trattato. Secondo l'opinione tradizionale, sarebbe stato scritto quando i barbari invasero la Numidia, devastando il paese e menando prigionieri un gran numero di Cristiani, uomini, donne e vergini consacrate a Dio, e Cipriano, come dice egli stesso in una sua lettera, scritta appunto verso il 253 (*Ep.* 62), si affrettò a mandare ai vescovi di Numidia, per il riscatto dei prigionieri, la cospicua somma di centomila sesterzî (circa L. 25.000), da lui raccolta mediante una sottoscrizione tra il clero e il popolo di Cartagine. Senonchè è da notare che il trattato non contiene nessuna allusione nè al saccheggio della Numidia da parte dei barbari, nè ad altri avvenimenti storici. Nella lista di Ponzio il *De opere* figura tra il *De mortalitate* (al più tardi, del 253) e il *De bono patientiae*, che è del 256. Tra questi due limiti di tempo, dunque, bisogna collocare l'opuscolo.

Cristo non fa che raccomandarci nell'Evangelo di non trascurar l'elemosina, e di voler ammassare piuttosto nel cielo che sulla terra le nostre ricchezze (1). Di solito i ricchi non mancano di addurre argomenti e pretesti, per dispensarsi dal precetto della carità. Voi temete — esclama l'eloquente vescovo — che, assistendo i poveri, il patrimonio si assottigli, e così vi riduciate alla miseria. State tranquilli: le ricchezze non s'esauriscono mai, quando vengono adoperate per il cielo e passano nelle mani di Cristo. Lo Spirito Santo infatti parla per bocca di Salomone e dice: « Chi dona al povero non sarà mai in bisogno; ma chi da lui torce altrove lo sguardo, vivrà in grande penuria ». I poveri nel render grazie a Dio per le elemosine che ricevono da noi, attirano la sua benedizione sopra i nostri beni e li fanno prosperare.

Voi, o ricchi, temete che le vostre sostanze vi manchino, e non sapete — miserabili! — che intanto vi vengono meno la vita e la salvezza. Voi temete di diminuire il patrimonio, e non pensate che diminuite voi stessi, amando il vostro danaro più dell'anima vostra. Dice l'Apostolo: « Quelli che vogliono arricchire, cadono nella tentazione, nel laccio, e in molte concupiscenze insensate e funeste, che sommergono gli uomini nella rovina e nella perdizione; poichè l'amor del danaro è radice d'ogni sorta di mali, e alcuni che vi si sono abbandonati, si sono sviati dalla fede e si son creati una quantità di tormenti » (I *Tim.* 6, 9 seg.). Voi temete che vi manchino le ricchezze, facendo molte elemosine. Ma quando mai è avvenuto che a un uomo giusto siano mancati i mezzi per vivere? Elia fu nutrito dai corvi nel deserto; Daniele ricevette miracolosamente il cibo nella fossa dei leoni. Dio alimenta gli uccelli e gl'infedeli; e voi che siete Cristiani, servi di Dio, dediti alle opere buone, cari al vostro Signore, avete paura di rimaner privi di qualche cosa? Credete forse che Gesù Cristo non nutra quelli che lo nutriscono, o che le cose della terra possano mancare a quelli, a cui vengono attribuite le cose del cielo? Non è codesto un pensiero infedele? Un tal sentimento non è empio e sacrilego? Che ci sta a fare un incredulo nella casa della fede? Perchè vi chiamate Cristiani, se non avete nessuna fede in Gesù Cristo? Insomma, volete voi non essere più schiavi del vostro oro? Volete non diventare tanto più poveri agli occhi di Dio, quanto più sarete ricchi agli occhi del mondo? Volete finalmente spezzare le catene della cupidigia? Dividete le vostre rendite con il Signore vostro Dio; fate che Gesù Cristo partecipi dei vostri pos-

(1) *De opere et eleemosyn.*, 1-8.

sedimenti terreni, affinchè Egli vi faccia coeredi del regno celeste [1]. Un altro pretesto, di cui i ricchi si giovano per sottrarsi all'obbligo dell'elemosina, è la numerosa figliolanza. Ma anch'esso viene trionfalmente confutato dalla salda argomentazione del vescovo cartaginese. Voi dite — osserva Cipriano — di avere molti figli! Ebbene, a più forte ragione dovreste moltiplicare le opere di misericordia, perchè avete intorno a voi più persone da raccomandare al Signore, più peccati da redimere, più coscienze da purificare, più anime da liberare dalla morte. Se voi amate veramente i vostri figli; se per essi nutrite sentimenti di vero affetto e di vera tenerezza paterna, cercate con ogni sforzo di renderli accetti al Signore, assicurando loro il beneficio delle vostre buone azioni. Al loro padre secondo la carne, debole creatura che vive un sol giorno, sostituite Colui che è il padre dei figli spirituali, e che non soggiace mai nè al tempo nè alle malattie. Deponete nelle sue mani le ricchezze che voi destinate ai vostri eredi. Sia Lui il tutore dei vostri figli, ne vigili Lui gl'interessi: *ille sit liberis tuis tutor, ille curator;* li protegga Lui con la sua divina maestà contro le aggressioni e i pericoli di questo mondo. Un patrimonio, affidato a Dio, non teme nè le minacce dello Stato, nè le spoliazioni del fisco, nè le iniquità dei tribunali. Un'eredità sta bene al sicuro, quando è custodita da Dio. I pagani sostengono spese enormi, nei pubblici spettacoli, per far cosa grata agl'imperatori ed ai proconsoli. E un Cristiano perchè non dovrebbe spendere copiosamente le sue ricchezze in opere che hanno Dio per testimonio, e dalle quali provengono non gli onori vani della quadriga, o la porpora del consolato, ma la vita eterna; non l'aura passeggera e mutevole del favor popolare, ma la conquista d'un regno che non avrà mai fine? E qui il contrasto suggerisce allo scrittore l'idea di tratteggiare in breve spazio una scena palpitante di drammaticità, dove la persona del demonio, con superba, ma efficace eloquenza, servendo splendidamente al recondito scopo di edificazione morale che Cipriano s'è proposto, si rivolge a Cristo, per paragonare le pazze prodigalità dei suoi discepoli con la sordida avarizia dei Cristiani [2]. « Supponiamo di veder balzare improvvisamente dinanzi a noi il diavolo con i suoi schiavi, vale a dire con tutto il suo popolo votato alla perdizione ed alla morte, e, alla presenza di Cristo, anzi avendo Lui stesso come giudice, immaginiamo di sentirlo paragonare i propri discepoli con quelli del

(1) *De opere et eleemosyn.*, 9-15.
(2) *De opere et eleemosyn.*, 16-21.

Salvatore così: Vedi tu costoro che mi stanno accanto? Io non fui da loro nè schiaffeggiato nè flagellato; per loro io non portai la croce, nè sparsi il mio sangue, nè riscattai la mia famiglia col prezzo delle mie sofferenze e della mia passione; io non prometto loro nessun regno celeste; non li chiamo a conseguire l'immortalità nel Paradiso. Eppure che splendidi, che grandiosi spettacoli, e con quante spese, con quante fatiche, apparecchiano in mio onore, o impegnando i loro beni o vendendoli! E se lo spettacolo non corrisponde all'aspettazione generale, chi l'ha ordinato viene subito espulso con un diluvio di oltraggi e di fischi, e talvolta quasi addirittura lapidato dal popolo furibondo. Ebbene, o Cristo, mostrami qualcuno dei tuoi che sia così munifico. Possono bene esser ricchi, nuotare nell'opulenza; ma celebrano mai nella tua Chiesa, davanti a te e sotto la tua presidenza, spettacoli così magnifici? Hanno mai impegnato a questo scopo i loro beni? Hanno mai speso una parte delle loro sostanze? Hanno mai cercato di migliorare i loro possedimenti, cambiandoli con quelli del cielo? In queste mie feste, tutte frivole, tutte terrene, nessuno è nutrito, nessuno è vestito, nessuno riceve un qualsiasi conforto di cibo o di bevanda. Tra l'ambiziosa follia di chi dà uno spettacolo e la cieca ammirazione di chi vi assiste, tutto perisce consumato dalla prodiga e stolta vanità di piaceri ingannevoli. Tu, al contrario, sei vestito e nutrito nei tuoi poveri, e a chi li assiste prometti la vita eterna. Nondimeno i tuoi seguaci, che ricevono da te l'onore di divine mercedi e di premî celesti, possono a mala pena reggere al confronto con i miei, i quali non han da sperare altro che la morte » (1). Dunque — conclude Cipriano — i Cristiani si adoperino a sollevare la miseria dei fratelli, non siano da meno dei pagani che fanno per il diavolo ciò che essi non fanno per Cristo, e si ricordino delle pene minacciate da Gesù nel Vangelo a coloro che lo avranno disprezzato nella persona dei poveri, e delle ricompense che promette a coloro che avranno dato da mangiare agli affamati, da bere agli assetati, che avranno rivestito gl'ignudi, e visitato gli ammalati e i prigionieri. Pensino all'ardente carità ed alla viva fede dei Cristiani nel tempo degli Apostoli: essi allora vendevano le loro case, i loro poderi, e il danaro così ricavato donavano generosamente agli Apostoli, perchè lo distribuissero ai poveri. Le loro buone opere erano tanto numerose, quanto intimo e forte era l'amore e l'accordo che li teneva strettamente uniti l'uno all'altro. Seguano

(1) *De opere et eleemosyn.*, 22.

infine, nelle loro largizioni ai fratelli, l'esempio di Dio, il quale non esclude nessuno dalle sue grazie e dai suoi beneficî, così come nessuno resta escluso dai beneficî della luce, del sole, della pioggia, del vento, del sonno, della luna e delle stelle. L'elemosina è qualcosa d'eccellente e di divino; è la consolazione dei fedeli, è il pegno della nostra salvezza, il fondamento della nostra speranza, lo scudo della fede, il rimedio del peccato. È cosa sublime e facile nello stesso tempo; è una corona che si consegue in tempo di pace, e non teme i pericoli della persecuzione; è uno dei più grandi doni di Dio, necessario ai deboli, glorioso ai forti, utile a tutti i Cristiani per ottenere le grazie dal cielo, per rendersi Gesù Cristo favorevole nel giorno del Giudizio, e per poter comprendere Dio stesso nel numero dei nostri debitori ([1]).

Non poteva Cipriano con più calda eloquenza esaltare uno dei principali fondamenti del dovere cristiano, che risulta da meravigliosa armonia della fede e delle opere, del sentimento religioso e dell'attività morale. E il precetto della carità sulla bocca del santo vescovo cartaginese acquistava una forza di persuasione irresistibile, grazie all'esempio che accresceva l'autorità della parola. Cipriano infatti, dopo la conversione, aveva venduto i suoi beni, per distribuirne il prezzo ai poveri. E così non v'ha entusiasmo che eguagli quello con cui l'autore del *De opere* celebra l'eccellenza d'una virtù da lui praticata in tutta la sua perfezione. Con quale accento di fede egli riporta i luoghi del Vecchio e del Nuovo Testamento, dove il Signore insegna ai colpevoli il segreto di placarlo, mostrando loro nell'elemosina un rimedio alla propria debolezza e una maniera d'espiazione del peccato! Con quale vigore e delicatezza a un tempo la sua parola, vittoriosa dell'egoismo pagano, sa svegliare e conservar vivida nei cuori la fiamma della devozione e dell'amore!

Il *De opere* fu sempre letto e grandemente apprezzato dagli antichi. Lo ricordano il diacono Ponzio ([2]), Agostino ([3]), Girolamo. Quest'ultimo anzi lo chiama un grande volume, dove Cipriano dimostra quanto sia efficace il potere della misericordia, e come

([1]) *De opere et eleemosyn.*, 23-26.

([2]) *Vita Cypriani*, 7 (*Cyprian. opera*, ed. Hartel, III, pag. XCVII) : *Unde sic misericordiam... disceremus ?*

([3]) Augustin., *C. duas epp. Pelag.*, IV, 8 (21) : *Videamus ergo quid de originali peccato, quod per unum hominem intravit in mundum, senserit Cyprianus. In epistola De opere et eleemosynis ita loquitur : Cum dominus adveniens* etc. (cfr. *De opere*, 1 ; pag. 373 sg. ed. Hartel).

questa virtù sarà un giorno ricompensata [1]. Trovasi anche citato negli atti del concilio ecumenico di Efeso del 431, col titolo *De misericordia* [2].

Si riferisce direttamente alla controversia sul battesimo degli eretici l'opuscolo *De bono patientiae*, composto nella primavera del 256. Infatti alla fine della sua lettera a Giubaiano, scritta quando più fervevano le polemiche sulla questione battesimale, il vescovo di Cartagine s'esprimeva in questi termini: « Noi, per quanto è in nostro potere, non entriamo in litigi, a causa degli eretici, con i nostri colleghi nell'episcopato. Noi manteniamo con essi la divina concordia e la pace del Signore, ricordandoci delle parole dell'Apostolo: *Se qualcuno poi ha gusto a contrastare, noi non abbiamo quest'uso; e la chiesa di Dio neppure* (I *Cor.* 11, 16). Noi conserviamo con pazienza e dolcezza la carità dell'anima, l'onore del nostro collegio, il vincolo della fede, la concordia del sacerdozio. Per ciò appunto, con i mezzi del nostro mediocre ingegno, col permesso e l'ispirazione del Signore, abbiamo recentemente composto un libercolo intitolato *De bono patientiae*, e ne mandiamo a te una copia in segno del nostro scambievole affetto » [3]. Quest'opera ci è stata conservata, e attesta con quanta sincerità e serenità d'animo Cipriano abbia partecipato alle furiose lotte provocate dalla questione del battesimo degli eretici. Egli attinge frasi e concetti largamente, servilmente al *De patientia* di Tertulliano, di cui segue le orme anche nell'ordine della materia. Comincia col parlare dei filosofi e col mostrare la diversità di concezione fra loro e i Cristiani circa la virtù della pazienza. La pazienza professata dai filosofi è tanto falsa, quanto la loro sapienza, poichè essi non conoscono nè la sapienza nè la pazienza di Dio; non conoscono nè l'umiltà nè la dolcezza, che sono le due note fondamentali della pazienza.

Questa virtù è propria solamente dei Cristiani, i quali la posseggono in comune con Dio, e la ricevono, come un dono, dal cielo. Molte ragioni c'inducono a praticarla. Anzitutto l'esempio

[1] Hieron., *Ep.* 66, 5 (*ad Pammach.*) : *Quantas vires habeat misericordia et quibus donanda sit praemiis, et C. Cyprianus grandi volumine prosequitur.*

[2] Vedi Mansi, IV, pag. 1190; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles* (Paris, 1908), II_1, pag. 305; Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.*, 1, 716.

[3] Cyprian., *Epist.* 73, 26. Cipriano, come si vede, aveva appena finito di scrivere (*nunc... conscripsimus*) il *De bono patientiae*, quando ne spedì una copia al vescovo Giubaiano, durante la sessione del secondo concilio sul battesimo degli eretici (Cyprian., *Epist.* 73, 1). L'opuscolo dunque fu scritto nella primavera del 256.

di Dio, che sopporta pazientemente gli oltraggi fatti alla sua maestà ed alla sua gloria dagli uomini, i quali costruiscono templi profani e rendono omaggi sacrileghi a vani simulacri. Dio fa sorgere il suo sole e brillare la luce del giorno indifferentemente sui cattivi e sui buoni.

Nulla rimane escluso dai suoi beneficî. Nell'equità della sua pazienza, Egli non sèpara i colpevoli dagli innocenti, gli empi dai pii, i grati dagli ingrati. Docili alla sua volontà, le stagioni compiono il loro corso, e gli elementi il loro servizio, così per gli uni come per gli altri: i venti soffiano, i fiumi scorrono, le messi crescono rigogliose, i grappoli d'uva maturano nelle vigne, gli alberi si coronano di frutti, i boschi di fronde, i prati di fiori. Continue offese irritano la divina giustizia; eppure Dio trattiene la propria collera e attende con pazienza che arrivi il momento da Lui fissato per la vendetta, dando così tempo e modo di convertirsi e di cambiar vita agli uomini che siano caduti nel fango dell'errore e della colpa. Poichè Dio non punisce i peccatori, se non quando la penitenza non può più esser utile a loro [1].

All'esempio di Dio si può ancora aggiungere quello di Gesù Cristo, le cui azioni, a cominciare dal suo avvento nel mondo, portano tutte impresso il carattere augusto della pazienza. Egli, per esempio, soffre costantemente sino alla fine, perchè la sua pazienza sia perfetta, e, dopo tutto ciò, continua ad accogliere presso di sè i propri uccisori, quando, pentiti, ricorrano a Lui; e non solo non chiude a nessuno di loro la porta della sua Chiesa, ma anche li ricompensa e li ammette nel cielo, facendo del suo sangue una sorgente di vita per coloro che lo versarono [2].

Dopo l'esempio di Dio e di Gesù Cristo, Cipriano propone quello dei Patriarchi, dei Profeti, e dei Giusti dell'antica Legge, d'Abele, d'Abramo, d'Isacco, di Giacobbe, di Giuseppe, di Mosè, di Davide, figure di Gesù Cristo, che non ebbero nessun'altra virtù in maggior conto della pazienza; parla dei martiri, che nella Legge nuova conseguirono, per mezzo della pazienza, le celesti corone; allude alla terribile condanna, pronunziata da Dio contro il primo uomo e contro i suoi discendenti, di trascorrere tutti i giorni della vita nel dolore e nella tristezza, ed all'obbligo particolare, imposto ai Cristiani, di soffrire le persecuzioni, la perdita dei beni, gli assalti del demonio, le croci, le catene, il fuoco, la morte. Com'è noto, — seguita a dire Cipriano — la carità è vincolo

(1) Cyprian., *De bono patient.*, 1-4.
(2) *De bono patient.*, 5-9.

d'unione fraterna, è il fondamento della pace, la garanzia solida e durevole della concordia; è più grande della speranza e della fede; sorpassa tutte le buone opere, perfino il martirio, e rimarrà sempre con noi nel cielo. Ebbene, se togli alla carità il sostegno della pazienza, la vedrai precipitare giù, priva di forze; poichè, secondo l'Apostolo, la carità sopporta ogni cosa [1]. La pazienza è indispensabile per chi voglia scrupolosamente osservare i precetti dell'Evangelo. Senza la pazienza, come si potrebbe non giurare, non insultare, non richiedere quello che ci vien tolto, porgere l'altra guancia a colui che ci ha colpito, perdonare le offese, amare i nostri nemici, pregare per i nostri persecutori? La pazienza è altresì necessaria per sopportare le molte e svariate infermità fisiche e disgrazie domestiche che affliggono quotidianamente il genere umano. In cotali avversità, ciò che distingue i cattivi dai buoni si è che gli uni se ne lamentano, bestemmiano, s'impazientiscono; gli altri invece le considerano come altrettante prove. Così fu sperimentato Giobbe, e la sua pazienza lo elevò al culmine della sua gloria [2]. Chi voglia giudicare nella sua vera entità la pazienza, la consideri in rapporto al vizio contrario, l'impazienza: la prima è una grazia di Gesù Cristo, cioè una prova sensibile del fatto ch'egli abita dentro di noi; la seconda è un vizio del diavolo, cioè una prova sensibile del fatto che l'avversario di Dio s'è impadronito dell'anima nostra. Gli angeli caddero, perchè non seppero sopportare pazientemente che l'uomo fosse stato creato ad immagine di Dio; Adamo, impaziente di gustare, contro la proibizione divina, il frutto di vita, precipitò nella morte e fu privato della grazia che gli era stata concessa; l'impazienza portò Caino ad uccidere il proprio fratello, Esaù a vendere il suo diritto di primogenitura, i Giudei a uccidere i profeti e Gesù Cristo; l'impazienza da ultimo suole spingere gli eretici a violare la pace e la carità. La pazienza, al contrario, ci rende degni di godere Dio, calma la collera, frena la lingua, governa lo spirito, conserva la pace, regola la disciplina, frange l'impeto delle passioni, comprime la violenza dell'orgoglio, estingue il fuoco dell'odio, contiene entro i limiti della legge la potenza dei ricchi, consola l'indigenza dei poveri, protegge la beata integrità delle vergini, la castità laboriosa delle vedove, l'unione santa e indissolubile del matrimonio; ispira l'umiltà nella prosperità, il coraggio nell'avversità, la dolcezza contro le ingiurie e le contumelie; insegna a perdonare

[1] *De bono patient.*, 10-15.
[2] *De bono patient.*, 16-18.

senza indugio, ad implorare il perdono con lunghe e ripetute preghiere; vince le tentazioni, tollera le persecuzioni, soffre la passione ed il martirio, stabilisce la nostra fede su fondamenti incrollabili, innalza fino al cielo l'edificio della nostra speranza, guida i nostri passi sulle orme gloriose di Cristo. Ciò detto, Cipriano passa a concludere, esortando i Cristiani di Cartagine a non alimentare nell'anima desideri impazienti di vendetta per i nemici della Chiesa, pagani, giudei ed eretici, a sopportare con tranquilla rassegnazione tutte le loro malvagità, e ad osservare scrupolosamente i precetti del Signore, attendendo fiduciosi il giorno della vendetta divina (1).

Chi abbia presente alla memoria il contenuto del *De patientia* di Tertulliano, non può non accorgersi subito della grande somiglianza di questo trattato col *De bono patientiae* del vescovo cartaginese. L'economia generale è identica nelle due opere. Vantaggi e necessità della pazienza; conseguenze funeste dell'impazienza: ecco i due punti che Cipriano svolge, l'uno dopo l'altro, seguendo la traccia del suo maestro. Nè i rapporti di somiglianza consistono soltanto nella forma esteriore del trattato e nella disposizione della materia, ma anche e specialmente nei particolari; di modo che nessun'altra opera sembra più adatta di questa a mostrarci in chiara luce fino a qual limite si estenda l'influenza esercitata da Tertulliano sull'animo del discepolo.

Nulla è più istruttivo ed interessante che seguire da vicino, nelle peculiarità stilistiche, i due scrittori, per chi voglia studiarne la maniera e sorprenderne i segreti dell'arte. Certo Cipriano non ha l'energia, nè la profondità, nè la feconda invenzione, nè la potente logica di Tertulliano; ma possiede lo spirito pratico, l'acume dell'analisi, la finezza dell'osservazione morale, la ricchezza dell'eloquenza, la cura dell'utile, la carità, l'unzione.

Ad eccezione degli ultimi quattro capitoli, dovuti esclusivamente alla penna del vescovo cartaginese, il *De bono patientiae* può considerarsi come un'amplificazione del *De patientia*. Cipriano, insomma, non fa che parafrasare, diluire, colorire con maggior vivacità ed efficacia artistica, adornare con le grazie d'una raffinata retorica ciò che la concisa sobrietà dello stile tertullianeo aveva abbozzato in pochi vivi e rapidi tratti di pennello (2).

(1) *De bono patient.*, 19-24.

(2) Cfr. Cyprian., *De bono patient.*, 2-3 con Tertull., *De patient.*, 1; Cypr., *De bono patient.*, 4 con Tertull., *De patient.*, 2; Cypr., *De bono patient.*, 5-9 con Tertull., *De patient.*, 3; ecc. Per maggiori particolari, vedi Benson, *Cyprian. His life, his times, his work*. London, 1897, pag. 443 sgg.

Per convincersene, basta paragonare il cap. 15 del *De patientia* col cap. 20 del *De bono patientiae*. Noi assistiamo qui all'intimo lavorio del discepolo che lotta con l'opera del maestro, e tenta sforzi poderosi per eguagliarlo, se non per superarlo. Tertulliano aveva descritto le conseguenze della pazienza in una ventina di proposizioncine raccolte in un unico periodo e simmetricamente serrate le une accanto alle altre. Ma il periodo era troppo lungo e uniforme! Cipriano lo spezza, ne sovverte l'ordine, ne distribuisce i membri in una successione di frasi più armoniche, più agili, più variate, ed ora riproduce tali e quali le espressioni dell'originale (per es. *linguam frenat, martyria consummat*); ora modifica qualche parola e dice *mentem gubernat* in luogo di *pacem gubernat, disciplinam regit* in luogo di *carnem regit, temptationes expugnat* in luogo di *temptationes inculcat;* ora certe formule brevissime del testo preso a modello, come sarebbero *pauperem consolatur, divitem temperat,* allunga e arrotonda in proposizioni come queste: *coercet potentiam divitum, inopiam pauperum refovet.* In Tertulliano trovi l'originalità e la forza creatrice; in Cipriano, il talento che risplende nella rifinitura dei particolari, nelle linee accessorie dell'ornamentazione. Rielaborata dal vescovo di Cartagine, la lingua del suo predecessore, generalmente rozza ed ineguale, si rammollisce, si plasma, acquista forme di più luminosa leggiadria ed eleganza. Del resto, bisogna pur riconoscere che il *De bono patientiae,* anche imitando così fedelmente il modello tertullianeo, non rimane del tutto privo di qualunque segno di novità. Lo svolgimento della materia è più proporzionato nelle sue parti; molte digressioni, che figurano in Tertulliano, sono state interamente soppresse; le citazioni bibliche vi appaiono assai più numerose; e così dall'intonazione del discorso come dalla vigile cura con cui l'autore, perchè lo scritto riesca più proficuo ed accetto alla gran massa dei fedeli, si limita a considerazioni d'indole generica, evitando qualsiasi allusione speciale alle polemiche, allora ardentissime a Cartagine, circa il battesimo degli eretici [1], risulta manifesto con quanto maggiore interesse che non avvenga in Tertulliano, il nostro vescovo si studi di volgere il sermone a intendimenti di pratica utilità.

Dopo il *De bono patientiae*, cade in acconcio discorrere di un documento di non piccola importanza, il quale, sebbene non

[1] Qualche velata allusione ai turbamenti prodotti nel seno della comunità di Cartagine dalla controversia battesimale puoi vedere in *De bono patient.*, 15; 19; 21; 24.

possa considerarsi interamente come opera di Cipriano, tuttavia, per antica tradizione, è collocato fra i suoi trattati, e si riferisce ad uno dei più gravi avvenimenti che la storia della Chiesa ricordi; avvenimento, di cui fu appunto parte principalissima il vescovo di Cartagine. Il documento è il protocollo autentico del concilio tenutosi il 1° settembre 256, e s'intitola: « Sentenze dei vescovi, in numero di ottantasette, sulla necessità di battezzare gli eretici » *(Sententiae episcoporum numero* LXXXVII *de haereticis baptizandis)* (1). Del concilio e delle cause che lo provocarono, già parlammo a suo luogo (2). Ora intendiamo descrivere particolarmente il processo verbale della famosa seduta, redatto con minuziosa esattezza, forse da stenografi che ormai usavano il classico sistema delle *Notae Tironianae*, adottato, com'è noto, e perfezionato da Cipriano (3). Un breve proemio ci dà notizia dei membri che componevano il concilio, e dei preliminari della votazione. « A Cartagine — così comincia il proemio — si riunirono, nelle calende di settembre, moltissimi vescovi della provincia d'Africa, della Numidia, della Mauritania, con presbiteri e diaconi; erano anche presenti la maggior parte dei fedeli ». Aperta la seduta, il primo atto fu di leggere la corrispondenza fra Cipriano e Giubaiano (4). Sembra probabile che sia stata data altresì pubblica lettura non solo della lettera inviata dal concilio precedente al papa Stefano (5), ma anche della risposta minacciosa del papa (6). Poi il vescovo di Cartagine, come presidente, invitò tutti i membri dell'assemblea a dichiarare, con libera

(1) Le *sententiae episcoporum* si trovano nell'edizione di Hartel, I, 433-461. Vedi anche H. von Soden, *Sententiae LXXXVII episcoporum. Das Protokoll der Synode von Karthago am 1. September 256, textkritisch hergestellt und überlieferungsgeschichtlich untersucht: Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu* Göttingen, *Philol.-hist. Kl.*, 1909, 247-307; Id., *Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 12, 1909, 247-270.

(2) Vedi sopra, pag. 407 sg.

(3) Cfr. *Cypriani opp.*, ed. Hartel, pag. LXVIII sg.

(4) Erano tre lettere: due di Giubaiano a Cipriano, ed una di Cipriano a Giubaiano. Solamente quest'ultima ci è stata conservata (*Epist.* 73).

(5) *Sententiae episcoporum*, 8: *Crescens a Cirta dixit:* « *Tanto coetu sanctissimorum consacerdotum lectis litteris Cypriani dilectissimi nostri ad Jubaianum* ITEMQUE AD STEPHANUM etc. ». Si tratta probabilmente della lettera sinodale al papa Stefano (*Epist.* 72). Così il Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, II, pag. 60, n. 3.

(6) Ciò sembra al Monceaux (*Op. cit.*, II, pag. 60, n. 4) deducibile dall'intonazione ironica del discorso con cui Cipriano allude alla lettera del vescovo romano (*Sententiae episcoporum*, prooem.).

parola, ciascuno il suo parere. « Voi, o dilettissimi colleghi — prese a dire Cipriano — avete dianzi udito quel che Giubaiano, nostro compagno nella dignità episcopale, mi scrisse per chiedermi, nonostante la mia insufficienza, il parere sul battesimo illecito e profano degli eretici. Avete anche udito quel che io gli risposi, vale a dire che, secondo me, come del resto avevamo più e più volte decretato, gli eretici, i quali entrano nel seno della Chiesa, devono essere battezzati e santificati col battesimo della Chiesa. Parimenti vi fu letta la lettera, con la quale Giubaiano, da uomo sincero e animato da schietto sentimento religioso, rispondendo a quella mia, non solo si trovò d'accordo con me, ma dichiarò anche di essere ormai bene istruito nella faccenda, e me ne rese grazie. Resta ora che su tale argomento tutti, ad uno ad uno, manifestiamo la nostra opinione.

Così facendo, non intendiamo giudicare alcuno, nè separare dalla comunione coloro che la pensano diversamente da noi. Nessuno di noi si atteggia a vescovo dei vescovi, o fa appello a un terrore tirannico per costringere all'adesione i propri colleghi. Ogni vescovo, nella pienezza della sua libertà e della sua autorità, ha diritto di pensare con la propria testa; non è più criticabile degli altri, o capace di giudicare gli altri. Disponiamoci piuttosto, tutti quanti, ad aspettare il giudizio del nostro Signore Gesù Cristo, il quale, unico e solo, ha il potere e di preporci al governo della sua Chiesa e di giudicare le nostre azioni ». La rimanente parte del documento contiene il processo verbale della votazione. Uno dopo l'altro gli ottantasette vescovi formulano un voto contro il battesimo degli eretici [1]. Ciascun votante è designato costantemente col suo nome proprio e col nome del vescovato ch'egli rappresenta, e nella votazione — così almeno pare accertato [2] — non si segue nessun ordine sistematico, non si tien conto nè dell'età, nè dell'anzianità della consacrazione episcopale, nè del paese d'origine: l'ordine dei posti, scelti per la seduta, è l'unico criterio che regola l'ordine della votazione. Non occorre poi dire che la lettura dei singoli voti è in sommo grado istruttiva ed interessante, poichè molto spesso anche negli angusti confini d'una risposta magra ed asciutta, sembra

[1] Veramente i vescovi presenti nell'assemblea erano ottantacinque. Ma uno di essi, Natale di Oea, dichiarò di essere il mandatario di due suoi colleghi della Tripolitania, cioè dei vescovi di Sabrata e di Leptis Magna (*Sententiae episcoporum*, 83-85). Egli quindi diede tre voti, che aggiunti agli altri, formano la cifra di ottantasette, proprio quella annunziata dal titolo del documento.

[2] Vedi Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, pag. 61.

quasi a noi di vedervi balenar dentro la fisonomia dell'autore. Alcuni si sforzano di esprimere in forma breve e concisa il proprio sentimento [1]; altri, ancor meno amanti di sproloqui, si limitano a una diecina di parole o poco più, oppure dichiarano semplicemente di associarsi all'opinione di chi ha votato prima di loro [2]; altri fanno addirittura tanti piccoli discorsi, e si compiacciono di addurre argomenti, a dimostrazione della loro opinione, e di convalidarli con l'autorità di opportune citazioni bibliche. A quest'ultima categoria appartengono Cecilio di Biltha [3], Felice di Uthina [4], Venanzio di Thinisa [5], Saturnino di Tucca [6], Nemesiano di Tubunae [7], Lucio di Castra Galbae [8], Crescente di Cirta [9].

Però, nonostante la molteplice varietà di modi con cui ciascuno risponde al quesito, tutti i membri del concilio — ed è spettacolo veramente grandioso! — proclamano unanimemente, con tranquilla energia e con assoluta indipendenza di giudizio, la volontà di uniformarsi alle decisioni dei concili precedenti. E Cipriano, che vota per ultimo, riassume il pensiero dell'intera assemblea con queste brevi, ma efficaci parole: « La mia lettera al nostro collega Giubaiano esprime, nel modo più completo possibile, l'opinione mia personale: gli eretici, chiamati, secondo la testimonianza dell'Evangelo e degli Apostoli, avversari di Cristo ed anticristi, quando entrano nel seno della Chiesa, devono essere battezzati con l'unico battesimo, quello della Chiesa, affinchè possano da avversari diventar amici, e da anticristi Cristiani » [10].

L'importanza del documento, che abbiamo dinanzi agli occhi, fu sempre riconosciuta dagli storici della Chiesa, in ogni tempo e in ogni luogo. Esso infatti costituisce una fonte di prim'ordine, per chi voglia conoscere con esattezza l'estensione geografica del Cristianesimo africano del III secolo, e le vicende della comunità cartaginese in uno dei momenti più decisivi del suo sviluppo storico.

(1) *Sententiae episcoporum*, 2; 12; 16-21; 35-36; 38-42; 45-46; 48; 50-52; ecc.
(2) *Sententiae episcoporum*, 3; 6; 9; 13-15; 31-32; 53-56; ecc.
(3) *Sententiae episcoporum*, 1.
(4) *Ibid.* 26.
(5) *Ibid.*, 49.
(6) *Ibid.*, 52.
(7) *Ibid.*, 5.
(8) *Ibid.*, 7.
(9) *Ibid.*, 8.
(10) *Ibid.*, 87.

Le *Sententiae* entrarono presto a far parte del corpo degli scritti ciprianei, ed ebbero l'onore di esser tradotte prima in greco, insieme con la lettera di Cipriano a Quinto (*Epist.* 71) [1], e poi, nell'anno 687, dal greco in siriaco [2]. Una strana sorte subirono nel IV e nel V secolo: nella lunga e tenace lotta fra cattolici e donatisti, in Africa, gli eretici s'impossessarono del prezioso documento, come di una valida arma per colpire la Chiesa [3], mettendo in grande imbarazzo i cattolici, i quali intanto non osavano nè rinnegare nè approvare l'autorità di Cipriano [4]; finchè Agostino, componendo in sette libri la sua celebre opera *Sul battesimo contro i Donatisti* [5], si accinse coraggiosamente alla difficile impresa di strappare quell'arma dalle mani degli scismatici. Codesta lotta, sostenuta da Agostino con sottili ed ingegnose argomentazioni, serve a dimostrare ancor una volta, di quanto favore e prestigio abbiano goduto le *Sententiae* nella più remota antichità.

Alla fine del 256 o al principio del 257 fu composto il *De zelo et livore* [6]. Spettava proprio a Cipriano, contro il quale una turba d'invidiosi s'era slanciata con tanto furore dopo la sua elevazione al seggio episcopale di Cartagine, l'ufficio di flagellare vizi, come la gelosia e l'invidia, che soglion metter sì profonde radici in anime ignobili e volgari. E il nostro vescovo nulla tralasciò di ciò che servisse a porre in evidenza il carattere odioso e le conseguenze funeste d'un peccato, della cui gravità molti Cristiani allora pareva che non si preoccupassero troppo.

L'opuscolo si apre con la vivace descrizione d'un quadro dove il moralista passa in rassegna le varie forme della tentazione. « Il Signore ci ordinò di essere prudenti e di vegliare senza posa, per timore che il nemico, sempre all'erta, sempre in agguato, s'insinui

(1) De Lagarde, *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graece*, Lipsiae, 1856, pagg. 37-55; Migne, *Patrol. lat.*, 3, 1080-1102.

(2) De Lagarde, *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae syriace*, Lipsiae, 1856, pagg. 62-98.

(3) Cfr. Augustin., *De baptism. contra Donatist.*, I, 18 (28); II, 1 sgg., etc.; *Contra Crescon. Donatist.*, II, 31 (39) sgg.; III, 1 sgg.; *Epist.* 93, 10 (35-45); 108, 3 (9-12).

(4) Augustin., *De baptism. contra Donatist.*, II, 1 sgg.; *Contra Crescon. Donatist.*, II, 31 (39) sgg.

(5) Augustin., *De baptismo contra Donatistas libri septem*, in Migne, *Patrol. lat.*, 43, pag. 107 sgg. Più ampie notizie intorno a questo argomento vedi in Monceaux, *Hist. litt.* ecc., II, pag. 64.

(6) Nella lista di Ponzio questo trattato figura tra il *De bono patientiae* (primavera del 256) e l'*Ad Fortunatum* (autunno del 257).

nel nostro cuore, e da una scintilla faccia scoppiare un incendio, da piccole cause faccia nascere gravissime sciagure, e, mentre ci culla, riposati e sicuri, col soffio di un'aura carezzevole, scateni improvvisamente contro di noi turbini e procelle, distruggendo la nostra fede, la nostra speranza, la nostra vita in un naufragio irrimediabile. Bisogna dunque star bene in guardia, o fratelli carissimi, e adoperare tutte le nostre forze per respingere, con attiva ed assidua vigilanza, i dardi che un crudele nemico lancia contro tutte le parti vulnerabili del nostro corpo, secondo il consiglio che l'apostolo Pietro ci dà nella sua lettera: *Siate sobri, vegliate! Il vostro avversario, il diavolo, vi gira attorno, come un leone ruggente, cercando chi divorare.* Sì, egli gira intorno a ciascuno di noi, come il nemico che, stringendo d'assedio una piazzaforte, esplora le mura per trovarvi qualche punto debole che gli offra la possibilità di penetrare nell'interno. Egli ha seduzioni per ogni parte di noi stessi. Agli occhi presenta forme attraenti e facili piaceri, per distruggere la castità. Lusinga gli orecchi con musiche armoniose, per illanguidire e snervare in noi il cristiano vigore con la dolcezza dei suoni. Provoca la nostra lingua con l'ingiuria. Spinge la nostra mano all'omicidio con insulti irritanti. Fa balenare ai nostri occhi la speranza d'illeciti guadagni, per eccitarci alla frode. Indica all'anima nostra, per adescarla col danaro, vie brevi, ma pericolose, che portano al conseguimento della ricchezza. Promette gli onori della terra per toglierci quelli del cielo; ostenta beni falsi per defraudarci dei beni veri; e, se non riesce ad ingannarci di nascosto, infierisce con aperte minacce, sparge il terrore di una tumultuosa persecuzione, sempre ostile, sempre in moto per combattere i servi di Dio, ingannevole nella pace, violento nella persecuzione » (1).

L'invidia è, fra tutti i vizi, quello che un Cristiano deve cercar di evitare con la maggior cura possibile. E, per dimostrare la verità di queste parole, Cipriano risale alle origini e dice che questa sciagurata passione, fin dal principio del mondo, fu causa di rovina al diavolo ed all'uomo. Il diavolo, una volta spirito adorno di angelica maestà e bene accetto a Dio, come vide l'uomo creato a immagine di Lui, ne concepì tanta e sì maligna invidia, che decadde dall'altezza della sua gloria, prima ancora che facesse decader l'uomo dalla grazia dell'immortalità. L'invidia animò Caino contro Abele, Esaù contro Giacobbe, i fratelli contro Giuseppe, Saul contro Davide, i Giudei contro Gesù Cristo; l'invidia sarà

(1) Cyprian., *De zelo et livore*, 1-2.

sempre fonte di perdizione per coloro che si rendono imitatori del diavolo, secondo le parole della Scrittura: « Per l'invidia del diavolo entrò nel mondo la morte ». L'invidia è un contagio che si moltiplica e si diffonde per largo tratto con una fecondità prodigiosa: è radice d'ogni male, origine di guai, semenzaio di peccati, materia di colpe. Da lei nascono l'odio e l'animosità. Per lei s'accende ed arde nei cuori la fiamma della cupidigia: un uomo infatti non sa più contentarsi di quel che possiede, quando ne vede un altro più ricco di lui. L'invidia acceca la nostra intelligenza, aggioga l'anima nostra, ci fa disprezzare il timor di Dio, trascurare gl'insegnamenti di Cristo, dimenticare il giorno del Giudizio; suscita l'ambizione, l'orgoglio, la crudeltà, la perfidia, l'impazienza, la discordia, la collera. L'uomo, asservito all'invidia, non è più capace nè di contenersi, nè di governarsi. Egli spezza allora i vincoli della pace del Signore, viola tutti i doveri della carità fraterna, corrompe la verità, precipita nell'eresia e nello scisma, screditando i sacerdoti, invidiando i vescovi, lagnandosi di non essere stato ordinato, sdegnandosi che un altro sia stato preferito a lui.

Di qui opposizioni e rivolte: l'invidia si trasforma in orgoglio, e fa che un competitore diventi un perverso [1].

Quale tabe dell'anima, quale corruzione del pensiero, quale ruggine del cuore invidiare agli altri la loro virtù e la loro felicità, convertire il bene degli altri in proprio danno, torturarsi a causa della prosperità dei grandi, cercare il proprio supplizio nella gloria, crearsi mille carnefici interni che tormentano l'anima e lacerano con le loro unghie di ferro sin le più riposte fibre del cuore! Per cotali malattie gli alimenti e le bevande non hanno nè attrattiva nè sapore: gl'invidiosi sospirano, gemono, si lamentano, non trovano riposo nè di giorno nè di notte. Le altre passioni almeno hanno un termine: un adultero è contento, quando ha goduto della persona che ama; un omicida si riposa, dopo che ha compiuto il delitto. Lo stesso dicasi del predone, e del falsario. Ma l'invidia non conosce mai limiti: è un male permanente, un peccato senza fine. Più l'invidiato prospera in ricchezze o in onori, e più divampa e ferve la passione nel cuore dell'invidioso. Perciò quel volto minaccioso, quello sguardo truce, quel pallore delle guance, quel tremar delle labbra, quello stridor dei denti,

[1] Allusione evidentissima al partito di Novato e di Felicissimo, che, gelosi dell'elevazione di Cipriano a vescovo di Cartagine, avevano eccitato contro di lui un turbine di malvage passioni.

quelle parole turgide di rabbia, quelle invettive sfrenate, quella mano impaziente di versare il sangue, e che, se anche depone per un momento la spada, non resta tuttavia meno armata dei furori d'una mente che non sa più governarsi. Il maligno, l'invidioso ha un bel cercare i mezzi di nuocere a colui che odia: non riuscirà mai a fargli tanto male, quanto ne fa a sè stesso. Dovunque egli sia, il suo avversario è con lui; il male sta chiuso nel suo petto. Egli è legato da catene indissolubili; è schiavo dell'invidia, e nulla potrà mai liberarlo, nulla consolarlo. È un male ostinato quello di perseguitare un uomo su cui Dio stende le ali della sua protezione; è una calamità senza rimedio quella di odiare un uomo felice. Si pensi a Gesù Cristo, il quale ai discepoli, che gli domandavano chi di loro fosse il più grande, rispose: « Chi sarà minimo fra tutti voi, quello sarà grande ». Non è dunque permessa l'invidia a un discepolo di Gesù Cristo. Fra noi, Cristiani, non possiamo più disputar di gloria e di elevazione, a cui non si arriva che solamente con l'umiltà. Anche l'Apostolo annovera l'invidia tra le opere delle tenebre (1). È roso dall'invidia chi non pratica le due virtù fondamentali del Cristianesimo, l'unità e la carità. Colui che si considera inferiore ai suoi fratelli, si sentirà felice di vederli ascendere sempre più in alto. Quanto più si ama il prossimo, tanto meno si è accessibili ai sentimenti d'una volgare gelosia. Solo, dunque, staccandosi da sè stesso, per aprire il cuore all'amore dei suoi simili, il Cristiano diverrà immune dal veleno della discordia e delle rivalità. E l'esempio e i precetti di Gesù Cristo, uniti alla speranza d'una ricompensa eterna, l'armeranno di forza e di coraggio. Se la persecuzione fa i martiri, i tempi della pace hanno anch'essi le loro lotte, non meno gloriose, benchè combattute nell'interno dell'anima. E qui Cipriano s'innalza a bella e vigorosa eloquenza, paragonando la testimonianza resa a Dio mediante una vita veramente cristiana con l'effusione del sangue versato per la causa della fede (2). « Esistono per un Cristiano ben altre corone che quelle della persecuzione. Anche la pace ha i suoi nemici, i suoi combattimenti, le sue vittorie. Vincendo il piacere, si consegue la palma della continenza. L'aver domato la collera e l'ingiuria rende meritevoli della corona della pazienza. Chi disprezza il danaro, trionfa dell'avarizia. Ridonda a lode della fede il sopportare coraggiosamente le tribolazioni di questo mondo per la fiducia della

(1) *De zelo et livore*, 3-10.
(2) *De zelo et livore*, 11-15.

ricompensa futura; procaccia gloria il conservare un cuore umile in mezzo alla prosperità. L'uomo che è sempre disposto ad esercitare la misericordia in vantaggio dei poveri, riceve la retribuzione dei tesori celesti. Infine il Cristiano che non conosce la gelosia, che ama i suoi fratelli, e vive unito a loro con i legami della concordia e della pace, ottiene l'onore del premio promesso alla carità ed alla dolcezza. Ecco dunque lo stadio delle virtù, nel quale noi corriamo tutti i giorni; ecco le palme e le corone di giustizia che noi dobbiamo continuamente conquistare » ([1]). Via dal nostro cuore i triboli e le spine, affinchè la semente del Signore fruttifichi e produca una messe copiosa. Liberiamo il nostro petto dal veleno del serpente, facciamo che Gesù Cristo tolga, con la sua dolcezza, tutta l'amaritudine dall'anima nostra. Imitiamo, se possiamo, i buoni; se non possiamo, rallegriamoci almeno del fatto che loro sono migliori di noi. Ricordiamoci che nel regno celeste il Signore non ammette se non i concordi; che i soli pacifici possono esser chiamati figli di Dio. Pensiamo inoltre che noi siamo sempre al cospetto di Dio, che l'abbiamo sempre per testimone e per giudice di tutte le nostre azioni, e che l'unico mezzo di giungere a vederlo un giorno è di piacergli quaggiù con le nostre buone opere, e di renderci degni della sua grazia in questo mondo, per esserlo della sua gloria nell'altro ([2]).

L'istruzione pastorale *De zelo et livore* costituisce una nuova e più splendida prova dell'amorosa sollecitudine con cui Cipriano adempiva i doveri propri del vescovo, che è la guida e il medico delle anime. Certo il trattato non vanta il pregio di una grande originalità, e l'invenzione sembra un po' povera e magra. Ma l'argomentazione, pur nella sua semplicità, è condotta con maestria e con ordine. E non mancano pagine di elevata eloquenza, come quelle in cui con motivi che ricordano le produzioni immortali dell'arte di Seneca, di Orazio, e specialmente di Ovidio ([3]), si descrivono gli effetti fisici dell'invidia. Aggiungi a questo la dolcezza tenera e sinuosa della voce, l'umiltà persuasiva delle parole, la placida serenità del pensiero, virtù comuni a tutte le opere di Cipriano; e non parranno eccessive le lodi di Girolamo e d'Agostino che, parlando del *De zelo et livore*, lo dicono eccellente e notissimo ([4]).

([1]) *De zelo et livore*, 16.
([2]) *De zelo et livore*, 17-18.
([3]) Cfr. Sen., *De ira*, I, 1; Horat., *Sat.*, I, 1; Ovid., *Metam.*, II, 765 sgg.
([4]) Hieron., *Comment. in Epist. ad Galat.*, III, 5, 19-21; Augustin., *De baptism.*, IV, 8 (11).

Ma, mentre il vescovo di Cartagine, pur dianzi uscito vittorioso dalle lotte per la controversia battesimale, attendeva fervidamente, con trattati e sermoni, a un lavoro di ricostruzione disciplinare e morale della propria comunità, gli ultimi echi della sua voce si perdevano in mezzo al rinascente frastuono di una nuova persecuzione. Dopo due secoli di sterili crudeltà, il cesarismo pagano non aveva ancora del tutto rinunziato al proposito di abbattere dalle fondamenta la religione cristiana, e, se per intervalli più o meno lunghi di tempo, quasi convinto della sua impotenza, sembrava rassegnarsi a tollerare ciò che non si sentiva capace di distruggere, di tratto in tratto, come fuoco che, al minimo soffio, divampa di sotto la cenere dove covava nascosto, improvvisamente rialzava contro i seguaci di Cristo la mano armata degli strumenti del supplizio e della morte. L'avvento di Valeriano al trono imperiale, nel 253, aveva inaugurato un periodo di pace per la Chiesa, la quale, dopo la breve ma impetuosa tempesta suscitata da Gallo, ritrovava finalmente la calma e la possibilità di riparare le perdite e di prepararsi a nuovi combattimenti. Dionigi d'Alessandria, di solito assai bene informato, dice in una lettera conservataci da Eusebio [1]: « Valeriano era dolce e buono con gli uomini di Dio. Nessun altro degli imperatori che regnarono prima di lui ebbe l'animo così benevolmente e amorevolmente disposto verso di loro; neppure quelli, di cui si dice che furono apertamente cristiani, li accoglievano con maniere così manifestamente affabili e cordiali, come li accolse lui, al principio del suo regno. Tutta la sua casa era piena di uomini pii; era una Chiesa di Dio ». Queste parole, per quanto esagerate, contengono tuttavia un buon fondamento di verità. Quali ragioni, dunque, quali influenze ostili cambiarono a poco a poco sì benevoli sentimenti dell'imperatore verso i Cristiani, da indurlo, dopo circa quattro anni, a perseguitarli con accanimento implacabile e furioso? Correva insistente la voce che le associazioni cristiane possedessero enormi dominî ed immense ricchezze, le quali, confiscate, avrebbero potuto riempire utilmente le casse dello Stato. Inoltre l'ambizioso Macriano, che detestava i Cristiani e praticava le arti magiche, riuscì ad impadronirsi dell'anima dell'imperatore, a cui fece vedere spettacoli strani e prodigiosi. Assalito d'ogni parte dalla cupidigia, dalla politica, dalla superstizione, porgendo l'orecchio ora agli uomini di Stato ed ora ai maghi, il debole imperatore cedette, e si lasciò facilmente convincere della necessità

[1] Eus., *Hist. eccles.*, VII, 10, 3.

d'incrudelire contro i Cristiani, per arrestarne il numero sempre crescente (1).

Nel mese di agosto del 257 fu promulgato l'editto di persecuzione, e caddero a Roma le prime vittime, fra cui, a quel che sembra, lo stesso Papa Stefano (2). Quando codeste luttuose notizie giunsero in Africa, una smania febbrile di prepararsi a resistere contro il nuovo pericolo invase i membri di quella comunità. Il clero non trascurò nulla per fortificare gli animi dei fedeli. L'autorità, di cui godeva il seggio episcopale di Cartagine, e la grande rinomanza, a cui Cipriano era salito, grazie all'attività dimostrata nei recentissimi avvenimenti della polemica battesimale, naturalmente designavano lui come il centro della resistenza. E infatti a lui si rivolgevano tutti per consiglio e per aiuto. Un tal Fortunato (3) gli chiese un piano di condotta. Quale metodo si doveva seguire nella preparazione dei *milites Christi* ai combattimenti della fede? Tale fu il quesito proposto da Fortunato al metropolitano di Cartagine. E Cipriano, il quale, già comparso il 30 agosto del 257 davanti al proconsole Paterno, era stato, per sentenza di costui, condannato all'esilio nella città di Curubis, dove trovavasi tuttora, rispose a Fortunato, inviandogli di là, nei primi giorni dell'autunno di quello stesso anno (4),

(1) Vedi, sopra, pag. 408 sgg., e sui particolari della persecuzione, P. Allard, *Les dernières persécutions du troisième siècle* (Paris³, 1907), pag. 36 sgg.

(2) Cfr. Allard, *Op. cit.*, pag. 74.

(3) Intorno a costui non si hanno sicure notizie. Molti personaggi dello stesso nome s'incontrano nella corrispondenza e nei documenti del tempo: un suddiacono di Cartagine (Cyprian., *Epist.* 34, 4; 36, 1); uno dei vescovi scismatici di quella stessa città (Cyprian., *Epist.* 59, 9-11; 15-16); parecchi vescovi cattolici che presero parte ai concilî convocati da Cipriano (Cyprian., *Epist.* 56-57; 67; 70). Da alcune caratteristiche espressioni che si rinvengono nelle prime battute del trattato (vedi, per es., *Ad Fortunat.*, prooem., 1: *Parum est enim quod Dei plebem classico nostrae vocis erigimus* etc.; ibid., 2: *Quid autem potius aut maius curae nostrae ac sollicitudini congruit quam commissum nobis divinitus populum... praeparare?*; ibid., 4: *Nos tantum qui Domino permittente primum baptisma credentibus dedimus* etc.) sembra potersi dedurre che il nostro Fortunato fosse un capo di comunità. Cfr. Monceaux, *Hist. litt.* ecc., II, pag. 284. Secondo alcuni — e ciò è molto probabile — si tratterebbe di quel Fortunato, vescovo di Thuccabor, che partecipò al sinodo del 1° settembre 256 (*Sententiae episcopor. de haeret. baptiz.*, 17), e che forse è da identificare col vescovo Fortunato, il quale fu uno dei commissari inviati a Roma dal concilio del 251 (Cyprian., *Epist.* 44, 1; 45, 1 e 4; 48, 2 e 4). Cfr. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, II², pag. 470.

(4) Secondo la testimonianza di Ponzio (*Cypriani vita*, 7), l'*Ad Fortunatum* è anteriore alla lettera ai Confessori numidi (Cyprian., *Epist.* 76), alla quale il biografo di Cipriano allude con le parole: *Quis denique tot confessores frontium*

uno scritto dedicato al suo nome, *Sull'esortazione al martirio* (1).

Una breve prefazione spiega lo scopo del libro ed il metodo con cui esso fu scritto: « Poichè su noi — scrive Cipriano — pesa la minaccia di un'imminente persecuzione, e con la fine del mondo già s'avvicina l'ora terribile dell'Anticristo, tu, o Fortunato carissimo, hai desiderato che io raccogliessi dalle divine Scritture alcune esortazioni capaci di fortificare le anime dei nostri fratelli, e incitare alla spirituale e celeste lotta i soldati di Cristo. Io devo ubbidire a un così giusto desiderio. Nella misura delle mie forze, con l'aiuto della grazia divina, io trarrò, per così dire, dai precetti del Signore le armi e tutti i mezzi di presidio e di difesa per i fratelli che dovranno partecipare alla battaglia. Non basta infatti che noi sproniamo il popolo di Dio con la tromba della nostra voce; noi dobbiamo altresì fortificare con la lettura dei divini precetti la fede dei credenti, la virtù consacrata e votata a Dio.

Che v'ha di più importante per noi e di più degno delle nostre cure che preparare con assidue esortazioni contro gli assalti e le armi del diavolo il popolo affidatoci da Dio e l'esercito attendato negli accampamenti celesti? Poichè un soldato, che non sia stato precedentemente esercitato nel mestiere delle armi, non è adatto alla guerra; e un atleta non potrà conseguire nello stadio la corona, se prima non abbia adoperate e messe a prova le sue forze.

Quello con cui dobbiamo combattere, è un vecchio e sperimentato nemico. Sono circa seimil'anni che il diavolo fa guerra all'uomo. In un così lungo spazio di tempo egli ebbe modo d'imparare tutte le forme della tentazione, tutti gli artificî e le insidie per abbatterlo. Se trova che un soldato di Cristo non è preparato, non è esperto, non sta vigile con tutta l'ansia del suo cuore, egli

notatarum secunda inscriptione signatos et ad exemplum martyrii superstites reservatos incentivo tubae caelestis animaret? (vedi su ciò Bardenhewer, *Op. cit.*, pag. 470 sgg.), e che certamente fu scritta dal vescovo esiliato poco tempo dopo il suo primo interrogatorio (30 agosto 257) e il suo arrivo a Curubis (Cyprian., *Epist.* 77, 2; 78, 1). D'altra parte, come risulta dalla prefazione, l'*Ad Fortunatum* fu composto in tempi di persecuzione (*Ad Fortunat.*, praefat., 1 e 5). Dunque è posteriore al primo editto di Valeriano (agosto 257). Sembra quindi molto probabile l'ipotesi del Monceaux (*Hist. litt.* ecc., II, pag. 253), il quale fissa la data di composizione del trattato nel principio dell'autunno del 257, quando dal suo esilio di Curubis il santo vescovo incitava i fedeli a seguire il suo esempio, ricordando loro gl'insegnamenti della Scrittura.

(1) In alcuni manoscritti l'opuscolo è intitolato *Ad Fortunatum*, in molti altri dopo questo primo titolo seguono le parole: *De exhortatione martyrii*. Vedi l'apparato critico nell'ediz. di Hartel, I, pag. 317 e 347.

circuisce l'ignaro, tradisce l'incauto, inganna l'inesperto. Se invece qualcuno osserva i precetti del Signore, e, a Cristo fortemente aderendo, sta saldo contro il diavolo, costui deve necessariamente esser vinto, perchè Cristo, che noi confessiamo, è invincibile. Ma, per non prolungare oltre misura il mio discorso, o fratello carissimo, e non affaticare con la soverchia abbondanza delle parole chi ascolta o chi legge, io ho fatto un compendio. Ho anzitutto messo avanti i principî che si devono conoscere e ritenere; poi vi ho aggiunto, capitolo per capitolo, le prescrizioni del Signore; e in tal modo ho convalidato con l'autorità delle lezioni divine ciò che avevo enunciato da principio. Quindi l'opera, che t'invio, è, parmi, non tanto un trattato, quanto una raccolta di materiali da servire per un trattato. La qual cosa riesce indubbiamente di maggior utilità. Infatti se io offrissi a qualcuno una veste bell'e confezionata, sarebbe sempre la mia veste che un altro indosserebbe; e potrebbe anche darsi il caso che, non essendo stata fatta per lui, quella veste mal si adattasse alla sua statura ed alle proporzioni del suo corpo.

Ora invece io ti mando la lana stessa e la porpora dell'Agnello che ci ha riscattati e vivificati. Quando l'avrai ricevuta, potrai farti una tunica come la vorrai. Adattata alla tua taglia e divenuta tua propria, una tal veste ti sarà anche più cara. Nè basta: potrai dispensare agli altri questo mio dono di lana e di porpora, affinchè possano anche loro servirsene come vogliono, e tutti, coprendo l'antica nudità, indossare gl'indumenti di Cristo, le vesti della grazia santificante. Io poi, o fratello carissimo, ho altresì pensato che, quando si tratta di esortazioni così necessarie come queste, e destinate a formare dei martiri, è cosa utile e salutare rompere gl'indugi delle nostre parole, sopprimere gl'impedimenti e le circonvoluzioni dell'umano discorso, e riportare solamente le parole di Dio, le parole con cui Cristo esorta i suoi servi al martirio. Proprio questi precetti divini bisogna mettere, come altrettante armi, nelle mani dei combattenti. Siano essi, per coloro che vanno alla battaglia, gl'incitamenti della tromba militare; siano essi gli squilli di guerra. A quel suono, gli orecchi si drizzino, le menti si preparino, le forze dell'animo e del corpo si corroborino a tollerare ogni sorta di patimenti. E noi, che, col permesso del Signore, abbiamo dato ai credenti il primo battesimo, prepariamo ciascuno di loro a ricevere il secondo, ma insegnandogli che questo secondo battesimo è superiore in grazia, più elevato in potenza, più prezioso in onore: battesimo dove battezzano gli angeli; battesimo dove trionfano Dio e il suo Cristo;

battesimo, dopo il quale non vi sono più peccatori; battesimo che compie gl'incrementi della nostra fede; battesimo che ci toglie dal mondo per unirci subito a Dio. Nel battesimo d'acqua, l'uomo riceve la remissione dei suoi peccati; nel battesimo di sangue, la corona delle sue virtù. Abbracciamo, dunque, desideriamo, invochiamo con i nostri voti e le nostre preghiere un favore che, da servi di Dio, ci renda suoi amici! » (1).

Ho tradotto per intero il proemio dell'*Ad Fortunatum*, perchè potessimo, dirò così, dalla viva voce dell'apologista apprender meglio le ragioni che lo spinsero a scrivere quell'operetta, e il criterio di cui egli si servì per condurla a termine. Come si vede, noi abbiamo sotto gli occhi un programma d'insegnamento che Cipriano traccia a Fortunato, con lo scopo di mostrargli come bisogna preparare i Cristiani al martirio; un manuale, insomma, redatto con lo stesso sistema adottato per i *Testimonia ad Quirinum*, sul dovere dei Cristiani in tempi di persecuzione. Sono in tutto tredici tesi, di cui le otto ultime occupano la maggior parte del libro.

Gl'idoli — dice l'apologista cartaginese — non sono Dei, perchè fatti dalla mano dell'uomo, e bisognosi del suo aiuto per esistere; nè possono prestar soccorso ad alcuno. Bisogna astenersi dall'adorar gli elementi, perchè, secondo l'ordine stabilito da Dio, essi devono servire all'uomo. Dio solo merita d'essere adorato. Per ubbidire infatti al divino comandamento che prescrive di uccidere coloro i quali consigliano agli altri di sacrificare, Mathathia uccise colui che s'era avvicinato all'altare per sacrificare agl'idoli, come si legge nel secondo capitolo del primo libro dei Maccabei (2). Dopo essere stati riscattati e vivificati dal sangue di Gesù Cristo, nulla noi dobbiamo preferire a Lui. Dobbiamo piuttosto guardarci dal ricadere sotto il dominio del diavolo; dobbiamo perseverare nella fede e nella virtù, se vogliamo meritare la corona; dobbiamo considerare la persecuzione come una prova imposta da Dio a coloro ai quali è riserbato in premio il regno dei beati nel cielo. Gli oltraggi e i tormenti delle persecuzioni non devono spaventarci, perchè il Signore è più potente a proteggerci che non il diavolo ad assalirci (3). È stato predetto che il diavolo ci avrebbe odiati, e avrebbe suscitato contro di noi il furore delle persecuzioni. La qual cosa non deve punto sembrare strana a dei Cristiani, poichè, fin dalle origini del mondo, i

(1) *Ad Fortunat., prooem.*, 1-4.
(2) *Ad Fortunat.*, 1-5.
(3) *Ad Fortunat.*, 6-10.

buoni soffrirono sempre, e i giusti furono sempre oppressi ed uccisi dagli ingiusti. Servano d'esempio Abele, Giacobbe, Giuseppe, Davide, Elia, Zaccaria, e i sette fratelli Maccabei. Se noi dunque — conclude Cipriano — siamo veramente dediti a Dio, e camminiamo sulle antiche e sante orme dei giusti, dobbiamo di buon animo sopportare le stesse pene e gli stessi patimenti, e stimarci felici di vivere in un tempo in cui la fede e la virtù sono così fiorenti, che non si può più contare, come una volta, il numero di quanti attestano col martirio il proprio valore. Dio non promette le ricompense solamente a quelli che soffrono il martirio, ma anche a quelli che conservano una fede integra ed invitta. Poichè ogni Cristiano, che abbandonerà i suoi beni per seguire Gesù Cristo, entrerà nel numero dei martiri. Dio, che è un giudice equo, non ha riguardi al tempo: durante la persecuzione corona il coraggio; durante la pace, la virtù e la buona volontà (1).

Quel che soprattutto colpisce, leggendo l'opuscolo *Ad Fortunatum*, è non tanto lo zelo con cui il vescovo s'adopera a stimolare l'ardore dei fedeli, quanto il rigore del metodo che a quel complesso di proposizioni, apparentemente disordinato e confuso, imprime una coerenza logica e un intimo legame ideale che raramente si trova nelle produzioni del III secolo.

Di sopra osservammo che l'*Ad Fortunatum* ha molti rapporti di somiglianza con i *Testimonia ad Quirinum*. Vi sono però anche delle differenze, di cui alcune notevolissime. Anzitutto i *Testimonia* sono opera assolutamente impersonale, in quanto l'autore non v'interviene se non per raggruppare e classificare i testi biblici, laddove nell'*Ad Fortunatum* mescola di tanto in tanto la sua prosa alle citazioni della Scrittura, e, dimenticando il proposito, già espresso nel cap. 4 del proemio, di sopprimere il superfluo e di riportare solamente le parole di Dio e i precetti con cui Cristo esorta i suoi servi al martirio, ora v'inserisce alcune frasi di collegamento tra una citazione e l'altra, ora descrive ed illustra alcuni racconti biblici, come, nel cap. 11, il martirio dei Maccabei, ora si sforza di ricavare lezioni pratiche dai passi della Scrittura, ed ora infine si preoccupa d'inquadrare in un'artistica cornice gli insegnamenti divini, come è dimostrato dalla magnifica perorazione in cui con sublime e calorosa eloquenza si parla delle ricompense eterne, riserbate ai martiri, e delle gioie del trionfo nel regno celeste, dopo le dure prove e le sofferenze di questa vita (cap. 13). L'altra notevole differenza consiste nel fatto che, mentre nei *Testi-*

(1) *Ad Fortunat.*, 11-13.

monia manca quasi interamente, se si eccettua qualche fuggevole allusione nel terzo libro, uno degli elementi essenziali dell'apologetica, vale a dire la questione dei rapporti del Cristianesimo col paganesimo, l'*Ad Fortunatum*, grazie alle prime cinque tesi, dove si tratta della vanità dell'idolatria, della necessità di adorare un Dio solo, e delle minacce di Dio contro quelli che sacrificano agl'idoli, assume l'andatura e i caratteri d'una vera e propria apologia. L'*Ad Fortunatum* quindi è un'opera d'inestimabile importanza per lo storico del pensiero cristiano: è il naturale complemento dei *Testimonia;* e le due raccolte di testi sacri sono le sole opere, in tutta la produzione letteraria del nostro Santo, da cui sia lecito dedurre una concezione chiara e completa del suo sistema apologetico.

Di Cipriano possediamo anche una raccolta di 81 lettere, che, a causa della ricchissima materia contenutavi, costituiscono una fonte preziosissima per la storia della civiltà cristiana e del diritto ecclesiastico. Le lettere non portano data; ma chiare allusioni o a lettere precedenti o ad avvenimenti storici permettono di determinare con molta esattezza la cronologia della corrispondenza. Ad eccezione di cinque o sei lettere, di cui non può fissarsi la data, per mancanza di qualsiasi genere di riferimenti a determinate condizioni di cose (1), tutte le altre sono contemporanee o della persecuzione di Decio (250), o della questione dei *lapsi* e degli scismi (251-254), o delle controversie sul battesimo degli eretici (255-256), o della persecuzione di Valeriano (257-260). Nessuna lettera è anteriore all'episcopato di Cipriano. Forse ai primi mesi dell'episcopato (248-249) appartengono le lettere 1-4, indirizzate a comunità o a vescovi africani, e prive, come dicemmo, di qualunque allusione storica. All'anno della persecuzione di Decio (250) si riferiscono moltissime lettere, quasi la metà dell'intera raccolta. Ed è naturale; poichè siamo nel momento in cui Cipriano dal suo luogo di rifugio, mantenendosi in attiva corrispondenza o col clero e con la comunità cartaginese, per esortarli alla prudenza, per incoraggiare i confessori a forte perseveranza, per raccomandare la cura dei poveri, per fare altresì rimproveri e dare ordini nella questione dei *lapsi*, o col clero romano (che tenne le redini del governo della Chiesa nella vacanza fra la morte del papa Fabiano e la successione di Cornelio, dal gennaio 250 al marzo 251), per giustificare la sua fuga e dare una particolareggiata relazione del suo modo di procedere con i

(1) Queste lettere sono: 1-4; 62; 63.

lapsi, continua a governare la sua Chiesa con la stessa autorità e con la stessa energia di quando stava a Cartagine. Nei primi mesi del 250 furono scritte le lettere 5-17: contengono numerose allusioni alla persecuzione, alla lontananza di Cipriano, e sono tutte anteriori alla lettera 18, vale a dire al principio dell'estate ([1]). Le lettere 18-22 furono scritte verso la metà dell'anno e precisamente la 18 al principio dell'estate ([2]), e la 21 poco dopo la Pasqua ([3]). Quanto alle altre tre (19, 20 e 22) esse sono risposte, oppure contengono allusioni e rimandi alle precedenti, cui seguirono a breve intervallo di tempo ([4]). Agli ultimi mesi del 250 appartengono le lettere 23-40, tutte posteriori alle lettere 18 e 21, vale a dire al principio dell'estate, e anteriori allo scisma di Felicissimo ([5]). Quindici lettere sono del 251. Le 41-43 furono scritte nei primi tre mesi, poichè si riferiscono al tempo della scomunica di Felicissimo, pronunziata, com'è noto, un po' prima della Pasqua ([6]), nel secondo anno dell'esilio di Cipriano ([7]), vale a dire verso la fine dell'inverno, o al principio della primavera del 251 ([8]). Alla rimanente parte di quest'anno sono da assegnare le lettere 44-45, tutte posteriori allo scisma di Novaziano e al concilio cartaginese che riconobbe Cornelio come vescovo di Roma ([9]). Al 252 appartengono solamente cinque lettere: la 56 fu scrittta durante le feste di Pasqua ([10]); la 57 è un documento redatto in nome del concilio cartaginese, che si riunì nel giorno degl'idi di maggio, e inviato al papa Cornelio relativamente ai *lapsi* ([11]); le 58-59, contenenti allusioni all'editto di Gallo ([12]), furono composte verso la metà dell'anno ([13]); la 60 è degli ultimi mesi del 252, avendola

([1]) *Epist.* 9, 2 (allude a 8); 15-17 (scritte nel medesimo tempo; cfr. 15, 4; 16, 4; 17, 3); 18, 1 (allude a 5; 7; 11-12; 14; 16); 20, 2-3 (rimanda a 5-7, e a 10-19; allude a 8-9).

([2]) *Epist.* 18, 1.

([3]) *Epist.* 21, 2.

([4]) *Epist.* 19, 1 (allude a 18); 20, 2-3 (rimanda a 18-19); 22 (risposta a 21).

([5]) Vedi Monceaux, *Op. cit.*, II, pag. 255.

([6]) *Epist.* 43, 1 e 7.

([7]) *Epist.* 43, 4.

([8]) *Epist.* 42 (risposta a 41); 43, 1 e 7 (allude a 41-42).

([9]) Vedi Monceaux, *Op. cit.*, II, pag. 255.

([10]) *Epist.* 56, 3. Questa lettera contiene anche un'allusione alle decisioni del concilio dell'anno precedente (*ibid.*, 56, 2).

([11]) Cfr. *Epist.* 59, 10.

([12]) *Epist.* 58, 1; 59, 6.

([13]) Da due luoghi della lettera 59 (*Epist.* 59, 6 e 10) risulta che Cipriano scrisse poco dopo gl'idi di maggio, e che allora egli sedeva da quattro anni sul seggio episcopale di Cartagine.

scritta Cipriano al papa Cornelio, per felicitarlo della sua gloriosa confessione, quando il papa fu colpito da condanna d'esilio e relegato a *Centumcellae* (Civitavecchia) (1). Le lettere 61, 64 e 65 furono certamente scritte nel 253. Quanto alle lettere 62 e 63 (quest'ultima, intitolata nei codici *De sacramento dominici calicis*, è una splendida testimonianza della tradizione dogmatica cattolica sul sacrificio dell'Eucaristia), sebbene non forniscano nessun dato positivo per una precisa determinazione cronologica, tuttavia varie considerazioni inducono ad accogliere come molto probabile l'ipotesi che appartengano anch'esse all'anno 253 (2). Tre lettere sono del 254: la 66, dove Cipriano dichiara di esercitare da sei anni le funzioni di vescovo (3); la 67, scritta in nome del concilio di trentasette vescovi, riunitosi nell'autunno del 254 per la faccenda di Basilide e Marziale, due vescovi spagnuoli *lapsi* (4); la 68, scritta negli ultimi mesi del 254 (5), per incitare il papa Stefano a un pronto ed energico intervento contro il vescovo Marciano d'Arles che aderiva al Novazianismo. Agli anni 255-256 appartengono le lettere 69-75 relative alla polemica sul battesimo degli eretici. Dopo la lettera 69, che è il più antico documento sulla controversia battesimale, segue immediatamente la lettera 70, che è il voto del sinodo cartaginese tenuto nel 255. Di poco posteriore alla lettera 70 è la 71 che ricorda, come avvenimento recentissimo, la deliberazione presa in quel concilio dai vescovi africani (6). Nel 256 vanno collocate le lettere 72-75: la 72 è opera del sinodo primaverile (7), sinodo anteriore a quello del 1° settembre, di cui possediamo, come vedemmo, il processo verbale nelle *Sententiae episcoporum;* la 73 fu scritta durante la seduta della primavera (8); le 74 e 75, verso la metà dell'anno dopo la risposta di papa Stefano al contenuto della lettera 72 (9).

(1) *Epist.* 60, 1. Sulla data dell'esilio di Cornelio, vedi Duchesne, *Les origines chrétiennes*, pag. 427; Allard, *Les dernières persécutions du troisième siècle*, Paris[3], 1907, pag. 22 sg.

(2) Vedi Monceaux, *Hist. litt.* ecc., II, pag. 256.

(3) *Epist.* 66, 5.

(4) Cfr. Monceaux, *Op. cit.*, II, pag. 44 sg.

(5) Cfr. Monceaux, *Op. cit.*, II, pag. 256, nota 9.

(6) *Epist.* 71, 1.

(7) *Epist.* 72, 1 (rimanda a 70-71). Sul sinodo primaverile del 256 vedi, sopra, pag. 407 sg.

(8) *Epist.* 73, 1. Questa lettera 73, che nel primo capitolo contiene allusioni evidenti alle lettere 70-72, fu letta nel concilio del 1° settembre 256 (*Sententiae episcoporum*, prooem., e cap. 87).

(9) *Epist.* 74, 1; 75, 2-3 e 24-25 (allude alla risposta di Stefano, ed alle let-

Le sei ultime della raccolta si riferiscono alla persecuzione di Valeriano (257-258). La 76 fu scritta da Cipriano a Curubis [1], quindi dopo la sentenza del 30 agosto 257, vale a dire nell'autunno dello stesso anno. A questo tempo sono anche da assegnare le 77-79, che, scritte da confessori numidi, in risposta ad altre di Cipriano, alludono al recente interrogatorio del vescovo cartaginese [2]. La 80, destinata a comunicare ai vescovi africani il testo del secondo editto di Valeriano (luglio 258) e la notizia del recente martirio del papa Sisto (6 agosto) [3], fu scritta verso la metà d'agosto. La 81, l'ultima della raccolta, è un saluto inviato, nell'imminenza della morte, dal pastore al suo gregge. È facile argomentarne con molta esattezza la data di composizione. Infatti, poichè dalla lettera risulta che Cipriano se ne stava nascosto in vicinanza di Cartagine, aspettando che il proconsole da Utica, dove trovavasi in quel momento, ritornasse nella metropoli africana; poichè inoltre sappiamo che i martiri d'Utica furono condannati da quel magistrato il 24 agosto, e che Cipriano conseguì la corona del martirio il 14 settembre, è ovvio concludere che la lettera 81 fu scritta verso la fine d'agosto, o, come sembra più probabile, nei primi giorni di settembre del 258. Nella tradizione manoscritta le lettere di Cipriano non sono disposte in ordine cronologico, come nelle edizioni moderne [4]. Di più, nessun codice le contiene mai tutte, e fra i vari codici si notano assai di frequente gravissime divergenze, sia per il numero delle lettere che per l'ordine con cui queste si susseguono [5]. In ogni modo, sembra certo che in tempi vicinissimi all'autore apparvero in pubblico raccolte parziali, dove le lettere del Santo più o meno

tere 70-72). La lettera 74 — osserva giustamente il Monceaux (*Op. cit.*, II, pag. 257, nota 4) — è senza dubbio anteriore al concilio del 1° settembre, nel quale Pompeo, vescovo di Sabrata, votò con Cipriano, per mezzo di Natale di Oea, suo mandatario (*Sententiae episcoporum*, 83-85).

(1) *Epist.* 76, 1. Sull'esilio di Cipriano a Curubis, vedi, sopra, pag. 409 sg.

(2) *Epist.* 77, 2; 78, 1; 79. Sull'interrogatorio subìto da Cipriano il 30 agosto 257, vedi, sopra, pag. 408 sg.

(3) *Epist.* 80, 1.

(4) Ad eccezione di qualche più o meno lieve differenza, gli editori moderni generalmente sono tutti d'accordo sulla cronologia della corrispondenza di Cipriano. Vedi le tavole di concordanza in Hartel, *Praefat.*, pag. CXIX sgg., e Schanz, *Gesch. der röm. Litter.*, III, München, 1905, pag. 381. Quanto a me, io stimai opportuno di seguire il Monceaux, il cui sistema cronologico, com'egli stesso dichiara (*Hist. litt.* ecc., II, pag. 254, nota 1), concorda quasi sempre con quello proposto dal Pearson (*Annales Cyprianici*, Oxford, 1682) e adottato da Hartel per la sua edizione.

(5) Cfr. Hartel, *Praefat.*, pag. XXVI sgg.

copiose di numero, si trovavano scelte e raggruppate secondo il capriccio o il fine particolare d'un copista, spessissimo secondo l'affinità del contenuto, e anche secondo determinate indicazioni suggerite dall'autore stesso. Al quale specialmente noi siamo debitori di tutte le notizie che ci mettono in grado di comprendere come da nuclei primitivi si sia venuta formando la grande raccolta, che oggi possediamo. Infatti da innumerevoli luoghi della corrispondenza si ricava con quanto scrupolosa cura il vescovo di Cartagine conservasse sempre, come in un archivio privato, una copia di ciascuna delle sue lettere. Spesso egli rimanda i suoi corrispondenti a lettere spedite precedentemente ad altre persone (1); trascrive passi di lettere inviate e ricevute da lui (2); comunica ai suoi colleghi africani le istruzioni trasmesse al clero di Cartagine (3); spedisce al clero cartaginese la sua corrispondenza col vescovo Caldonio (4) e con la chiesa di Roma (5); invia al clero romano la sua risposta a un gruppo di *lapsi,* ed altri documenti (6); manda al papa Cornelio una copia della sua lettera ai confessori del partito di Novaziano (7). Nè solo lettere isolate, ma anche interi gruppi di lettere, concernenti una medesima questione, invia Cipriano ai propri corrispondenti, per renderli consapevoli della situazione. Così, per esempio, verso la metà del 250, il clero romano riceve da Cartagine una prima raccolta di tredici lettere (8), e più tardi un'altra di sei (9), con le quali il vescovo Cipriano tende a dimostrare che, durante la persecuzione, egli non ha mai trascurato nessuno dei suoi doveri. Nel 256 lo stesso Cipriano raccoglie tutti i documenti relativi al battesimo degli eretici

(1) Cyprian., *Epist.* 27, 1-3 (rimanda alle lettere 20-26); *ibid.* 29 (rimanda alla lettera 27); *ibid.* 55, 4-5 (rimanda alle lettere 19-20; 27-28; 30); ecc.

(2) Cyprian., *Epist.* 55, 4-5, dove sono citati passi delle lettere 19, 2, e 30, 5; *ibid.*, 26 e 27, 2, dove è citata una frase della lettera 23; *ibid.*, 74, 1, dove è citato un passo d'una lettera del papa Stefano.

(3) Cyprian., *Epist.* 26: *Epistulis quas ad vos proximis feceram, quarum exemplum collegis quoque multis iam misi.* Queste parole alludono evidentemente alla lettera 19.

(4) Cyprian., *Epist.* 26: *Sed et quid mihi Caldonius collega meus scripserit, quidque ego ei rescripserim, ut sciretis, utriusque epistulae exemplum litteris meis iunxi.* Allude alle lettere 24-25.

(5) Cyprian., *Epist.* 32 (rimanda alle lettere 27 e 30-31).

(6) Cyprian., *Epist.* 35 (rimanda alle lettere 33-34).

(7) Cyprian., *Epist.* 47 (rimanda alla lettera 46).

(8) Cyprian., *Epist.* 20, 2. Questa prima raccolta, come vedemmo a suo luogo, comprendeva le lettere 5-7; 10-19.

(9) Cyprian., *Epist.* 27, 2-3. Questa seconda raccolta si componeva delle lettere 21-26.

e con ogni viva sollecitudine si prende cura di diffonderli nell'interno delle province africane (1). Naturalmente queste prime raccolte, formate dall'autore senza preoccupazioni di gloria letteraria, ma per sole ragioni d'indole pratica, costituirono i nuclei originari, a cui, per opera di copisti, si vennero poi a poco a poco aggiungendo altre lettere, altri documenti, secondo che suggeriva l'affinità del contenuto. Si vuole che due siano stati i principali sistemi di raggruppamento: il primo teneva conto dell'analogia degli argomenti trattati (donde le collezioni di lettere sulla persecuzione di Decio, sugli scismi, sul battesimo degli eretici, sulla persecuzione di Valeriano); il secondo aveva per iscopo di riunire in un sol corpo tutte le lettere inviate ai medesimi corrispondenti (di qui le collezioni di lettere ai papi, al clero ed ai confessori romani, al clero di Cartagine, ai vescovi africani). Alcuni copisti poi, a quanto sembra, avrebbero tentato di conciliare i due metodi, dando origine a un sistema misto, che press'a poco è quello delle nostre edizioni moderne. Comunque, è certo ormai che nell'antichità e nel medioevo non è mai esistita una raccolta completa della corrispondenza di Cipriano: solo circolavano gruppi isolati, più o meno ricchi, di lettere, com'è chiaramente provato non solo dalla tradizione manoscritta, ma anche dalla testimonianza di Eusebio, che allude alle lettere inviate da Cipriano a Fabio, vescovo d'Antiochia (2), e di Girolamo, che fa menzione di lettere scritte ai papi Cornelio, Lucio e Stefano (3).

Concludendo, l'intera corrispondenza, quale oggi noi la possediamo nell'edizione critica che è la sintesi delle varie raccolte manoscritte, si può dividere in tre categorie: 1. cinquantanove lettere, scritte da Cipriano; 2. un gruppo di sei documenti ufficiali riferentisi ai concilî degli anni 252-256 (4); 3. sedici lettere di contem-

(1) Cyprian., *Epist.* 71, 1; 72, 1; 73, 1; 74, 1. Vedi altri particolari in Monceaux, *Hist. litt.* ecc., II, pag. 322 sgg.

(2) Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 43, 3.

(3) Hieron., *Chronic. ad ann.* 2269 e 2270. Alle due testimonianze di Eusebio e di Girolamo contradice, è vero, quella di Rufino: *Sancti Cypriani martyris solet omne epistolarum corpus in uno codice scribi* (Rufin., *De adulterat. libr. Origen.*, in Migne, *Patrol. gr.*, XVII, pag. 628); ma solo apparentemente. Poichè Rufino, salvo il caso ch'egli alluda a una tradizione manoscritta, la quale sarebbe ormai scomparsa senza lasciare la benchè minima traccia di sè, o intende parlare di una raccolta abbastanza numerosa di lettere, ma pur sempre incompleta, o, come sembra più probabile (cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, pag. 694), col nome di *epistolae* designa tutte le opere di Cipriano, tanto le lettere quanto i trattati.

(4) *Epist.* 57; 61; 64; 67; 70; 72.

poranei, dirette a Cipriano o al clero cartaginese (1). Fra queste ultime, ve n'ha del clero romano e del papa Cornelio, scritte negli anni 250-253; di diversi confessori cartaginesi durante la persecuzione di Decio; e di parecchi vescovi numidi durante la persecuzione di Valeriano. Ve n'ha inoltre due dei confessori di Roma, ed una di Firmiliano, vescovo di Cesarea in Cappadocia. Questi personaggi africani e romani figurano tra i principali corrispondenti del vescovo di Cartagine. Quanto poi al gruppo di lettere scritte da Cipriano, quindici sono dal vescovo indirizzate al suo clero dal luogo dov'erasi nascosto, per sfuggire alla persecuzione di Decio (2); diciassette si riferiscono alla polemica dei *lapsi* (3); quattordici, agli scismi di Felicissimo e Novaziano (4); quattro, alla questione sul battesimo degli eretici (5); tre, alla persecuzione di Valeriano (6); sei, a questioni varie di disciplina (7), delle quali importanti la quarta e la sessantatreesima: quella tratta delle *mulieres subintroductae*, e proibisce, sotto pena di scomunica, la coabitazione degli uomini e delle donne; questa combatte una setta, sorta in alcune comunità, che voleva adoperare, per la consacrazione dell'Eucaristia, l'acqua invece del vino.

Tutte, infine, le lettere di Cipriano costituiscono un insigne monumento letterario e un documento storico di supremo valore ed interesse. Miniera inesauribile di notizie sull'organizzazione ecclesiastica, sulla disciplina e sulla liturgia del III secolo, esse rischiarano di vivissima luce la storia della Chiesa, non solo in Africa, ma anche a Roma e in altre regioni dell'Occidente latino, e, più particolarmente, il pensiero di Cipriano e l'instancabile attività da lui spiegata per il progresso della Chiesa, per il trionfo della verità e della fede.

La produzione letteraria di Cipriano non ci è pervenuta intera. Si lamenta la perdita di alcune lettere, ricordate dallo stesso Cipriano (8), oltre che da Eusebio (9). Ed è probabile che anche

(1) *Epist.* 8; 21-24; 30-31; 36; 42; 49-50; 53; 75; 77-79.
(2) *Epist.* 5-7; 9-14; 28-29; 37-40.
(3) *Epist.* 15-20; 25-27; 32-35; 56; 58; 65; 66.
(4) *Epist.* 41; 43-48; 51-52; 54-55; 59-60; 68.
(5) *Epist.* 69; 71; 73; 74.
(6) *Epist.* 76; 80; 81.
(7) *Epist.* 1-4; 62; 63.
(8) *Epist.* 35; 45, 4; 55, 6; 75, 1.
(9) Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 43, 3. Vedi su ciò Harnack, *Ueber verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen*, in *Texte und Untersuchungen*, 23 N. F. 8, 2, Leipzig, 1902. Cfr. Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, München, 1905, III, pag. 388.

parecchi sermoni siano andati perduti; poichè Ponzio dice che il vescovo di Cartagine predicava sempre e dovunque, e che la sua passione per la parola era così ardente da fargli desiderare di essere ucciso, nel giorno del martirio, mentre parlava di Dio al popolo adunato (1). Sembra altresì doversi rimpiangere la perdita di un dizionario di stenografia, conosciuto dagli eruditi del Rinascimento come opera del vescovo cartaginese (2). Cipriano, infatti, secondo una costante tradizione, avrebbe rinnovate, perfezionandole e adattandole ai nuovi bisogni della chiesa, le famose *Notae Tironianae*, vale a dire il sistema stenografico di Cicerone e del suo liberto Tirone, e sarebbe perciò da considerare come il fondatore della stenografia cristiana.

Cipriano è indubbiamente una delle più grandiose apparizioni nel campo della storia e della letteratura ecclesiastica antica. Si può dire di lui che non è mai disceso dalla sublime vetta di quella montagna, dov'egli conduceva Donato per fargli contemplare dall'alto le miserie umane (3). In una delle più commoventi pagine dell'*Ad Donatum* si legge: « Che cosa può desiderare, che cosa può rimpiangere nel mondo colui che è più grande del mondo? » (4) In queste parole è il compendio del più puro ideale cristiano, a cui il vescovo di Cartagine uniformò tutt'intera la sua vita. In qualunque momento lo sorprendiate, troverete sempre da ammirare in lui l'uomo coerente con sè stesso, il vescovo che non si lascia nè turbare dagli eventi, nè impaurire dagli uomini, il martire che, dopo la lettura della sentenza di morte, risponde al proconsole: « Dio sia lodato! » (5). E non è facile, io credo, trovare, in questi primi secoli del Cristianesimo occidentale, un altro esempio di vita più agitata e più tormentata della sua, un altro uomo che, più di lui, abbia lavorato e lottato per il vantaggio della Chiesa. Appena elevato al seggio episcopale di Cartagine, si vede costretto a combattere la rilassatezza che un lungo periodo di pace ha portato nella disciplina di quella comunità. Dopo un anno, la persecuzione di Decio lo tiene per quindici mesi lontano dal suo gregge; eppure egli fa miracoli di zelo e d'energia, per guidare, dal suo luogo di rifugio, con lettere, con consigli e con aiuti,

(1) Pont., *Vita Cypriani*, 9-10; 14.
(2) Cfr. Hartel, *Praefat.*, pag. LXVIII; Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 721.
(3) Cyprian., *Ad Donat.*, 6 sgg.
(4) Cyprian., *Ad Donat.*, 14.
(5) *Acta procons.*, 4. Cfr. Augustin., *Sermo* 309, 4, 6.

le sorti della propria Chiesa. Tornato a Cartagine, vede divampare l'incendio dello scisma, provocato dalla questione dei *lapsi;* ed eccolo intento a reprimere con tutte le sue forze ogni tentativo di violenza e di rivolta. Ma quanto più cerca di pacificare gli spiriti ribelli, tanto più l'animosità dei partiti lo costringe a intensificare l'opera di vigilanza e d'attività pastorale: qui il diacono Felicissimo trascina seco alcuni presbiteri all'apostasia; là Novato s'accorda con Novaziano per suscitare disordini e tumulti a Roma; più in là Fortunato tenta di riaccendere a Cartagine il fuoco della discordia. E Cipriano è sempre sulla breccia, fermo, incrollabile, contro tutto e contro tutti. Le sue lettere partono in ogni direzione, come fulminee saette contro il nemico. Una volta scongiurato il pericolo dello scisma, si ridesta il tumulto della persecuzione. Epperò nuove fatiche, nuove parole d'incitamento sono necessarie per fortificare gli animi dei fedeli. E come se ciò non bastasse, altri terribili flagelli, l'invasione dei barbari e la peste, obbligano Cipriano a più intensa opera e di edificazione morale nel seno della comunità e di difesa esterna contro le calunnie dei nemici del Cristianesimo. Quando si pensa che tutti questi avvenimenti si susseguirono a breve distanza l'uno dall'altro, in uno spazio di men che sette anni, non si può non ammirare nel vescovo cartaginese uno spettacolo di fede così ardente, attiva, instancabile.

Ciascun uomo riceve da Dio la missione che meglio risponde al suo carattere ed alle sue tendenze naturali. Ad altri il merito d'aver penetrato con maggior acume e con più profonda potenza intuitiva nell'interpretazione dei dogmi della Trinità e dell'Incarnazione. Il vescovo di Cartagine si distingue soprattutto per la virtù di avere, come nessun altro, valorosamente combattuto in difesa della disciplina e della gerarchia. Dotato da natura di un maraviglioso senso pratico, d'una conoscenza non comune dell'anima umana, e d'uno spirito di moderazione e di chiaroveggenza ben raro in un'età così fervida di cieche polemiche e di sfrenate passioni, era l'unico uomo che potesse con efficacia dominare uomini ed eventi. In lui bisogna cercare non il teologo, non il dottore, ma il vescovo, l'uomo d'azione. Contro lo scisma, piuttosto che contro l'eresia, egli preferisce di rivolgere le armi della eloquenza, perchè vede nei vizi del cuore l'origine degli errori della mente. Infatti anche nel *De catholicae ecclesiae unitate,* l'insegnamento, benchè sostanzialmente dogmatico, pure assume il più delle volte il tono di un'esortazione morale. Per Cipriano, l'orgoglio e le passioni umane sono la fonte delle eresie. Quindi,

per conservare gli spiriti nell'unità della fede, non c'è altro mezzo che predicare la carità e l'unione dei cuori.

In nessuna delle opere del vescovo cartaginese s'incontra, come quando si legge il *De anima* o l'*Adversus Hermogenem* di Tertulliano, una pagina densa di riflessioni metafisiche, appunto perchè in Cipriano manca qualsiasi manifestazione d'una tendenza del pensiero all'indagine speculativa. La facoltà di trascendere dal reale all'irreale, dal visibile all'invisibile, non entra nelle qualità costitutive dell'intelletto di Cipriano. Egli si occupa raramente di questioni apologetiche. Ad eccezione di poche operette di tal contenuto, la produzione letteraria di Cipriano non si riduce, in fondo, che ad opere scritte per quelli già iniziati al Cristianesimo, a trattati in forma di sermoni, a lettere che discutono o espongono in massima parte argomenti di dogma e di disciplina ecclesiastica. Cipriano fu un eccellente direttore di anime: possedeva un tatto finissimo nello spronare senza pungere, nel reprimere senza offendere; una fermezza imperturbabile che accresceva il prestigio della sua superiorità morale, un'arte ingegnosa e sapiente nel conciliare le esigenze della disciplina con le tenerezze della carità e dell'amore. Ma non dobbiamo chiedergli vedute sistematiche, concezioni che riflettano la sintesi dello spirito. Per esempio, nel trattato *De habitu virginum* passa in rassegna tutti i doveri delle vergini; nei *Testimonia* riassume tutti i doveri dei Cristiani; nella corrispondenza risolve le singole questioni, a seconda che gli si presentano, senza ambizioni, senza vanità di gloria, modestamente, semplicemente, tutto subordinando alle necessità del momento, agl'interessi supremi della Chiesa. Non generalizza mai; ed è naturale, perchè egli sa d'aver che fare con fedeli, a cui bisogna non ricordare i principî, ma facilitarne l'applicazione.

Cipriano non conosce, o mostra di non conoscere, le opere dei filosofi. Per lui hanno solamente valore i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento. Infatti sempre che voglia stabilire la superiorità intrinseca del Cristianesimo sul Paganesimo, ricorre all'aiuto dei testi sacri, anche se sappia che il suo avversario è un pagano, presso il quale quei testi non possono godere d'alcun prestigio: esclusivismo codesto, che doveva attirare addosso a Cipriano le critiche di alcuni suoi successori, partigiani d'un metodo più eclettico (1). Cipriano, dunque, non fu un pensatore profondo;

(1) Lactant., *Inst. div.*, V, 4: *Non enim Scripturae testimoniis, quam ille* (scil. *Demetrianus*) *utique vanam, fictam, commenticiam putabat,* SED ARGUMENTIS ET RATIONE *fuerat refellendus.* Cfr. Hieron., *Epist.* LXX, 3 *ad Magnum.*

l'orizzonte del suo pensiero è molto più ristretto di quel che non sembri a prima vista. Con lui la grande tradizione dell'indagine filosofica e teologica, di cui Tertulliano aveva dato un così mirabile esempio, s'interrompe, per non riprendere che nella seconda metà del IV secolo con Ilario, Mario Vittorino, Ambrogio, Girolamo, Agostino e Rufino. Non fu neppure uno scrittore originale. « Io conobbi — narra Girolamo — a Concordia, città d'Italia, un tal Paolo. Era vecchio allora. Egli raccontava d'aver visto a Roma, nella sua prima giovinezza, un uomo molto avanti negli anni, il quale affermava d'esser stato il segretario di S. Cipriano. Questo segretario amava ripetere che Cipriano non aveva mai lasciato passare un sol giorno senza leggere Tertulliano, e che diceva spesso: *Dammi il Maestro!* —, alludendo così a Tertulliano » (1). I ricordi del vecchio segretario erano esatti. Il vescovo cartaginese si servì largamente, pur senza citarla, dell'opera del suo maestro; e ciò risulta chiarissimo, come del resto anche noi vedemmo in più luoghi, dal confronto delle opere dei due scrittori tra loro.

Quanto alla lingua ed allo stile, Cipriano s'accosta ai classici. Sebbene la forma risenta del preziosismo e degli altri difetti peculiari della prosa fiorita in Africa, in quella terra di così mista nazionalità, e vi s'incontrino espressioni strane, ellenismi, parole del linguaggio popolare, neologismi, ed anomalie di vario genere (2), tuttavia per le proporzioni e l'andatura generale della frase e del periodo, Cipriano dipende più o meno direttamente dalla tradizione ciceroniana. Egli ama la simmetria e la chiarezza: frasi piccole, periodi brevi, equilibrati e non privi di certa eleganza, che ricorda l'antico retore. Nessuna di quelle involuzioni, di quei paradossi, di quelle oscurità penose, di quei capricci, di quelle bizzarrie proprie dello stile di Tertulliano intralciano la facile

(1) Hieron., *De vir. ill.*, 53. Cfr. *Epist.* 84, 2: *Beatus Cyprianus Tertulliano magistro utitur, ut eius scripta probant.*

(2) Vi s'incontrano, per esempio, molti neologismi postclassici, sostantivi come *faventia* (=*favor*), *extollentia* (presunzione), *inaudentia* (disubbidienza), aggettivi e participî come *discordiosus, gaudibundus, indesinens, indisciplinatus, quaestionatus;* ellenismi, come *agonisticus, apostata, apostatare, botruus* (grappolo d'uva); costruzioni, come queste: « *is cui libellus acceptus est* », « *in me oculos tuos fixus es* »; espressioni popolari e volgari, come *amoenare* (sollazzare), *magnalia* (=*mirabilia*), e il punico *mamona*. Tra le anomalie sintattiche particolarmente notevole è la tendenza a sostituire i casi obliqui con le proposizioni *de, ad,* ecc., e l'uso frequentissimo di *habere* con l'infinito per esprimere l'idea dell'imperativo o del futuro (per esempio: « *unum habet esse baptisma* »; « *quibus rescribere habeam* »; *eiici de ecclesia et excludi habebat* »). Vedi l'*Index verborum et locutionum* dell'edizione di Hartel (vol. III, pag. 407 sgg.).

intelligenza degli scritti del vescovo cartaginese. Questi, è vero, toglie spesso i suoi pensieri da Tertulliano, ma li espone con un movimento oratorio più uniforme e più tranquillo. Ben lontani dall'asprezza e dalla veemenza di Tertulliano, i trattati e i sermoni ciprianei si raccomandano per ben altre qualità. Lo stile ha uno splendore più dolce, un calore più temperato. Meno originale, meno ardito del suo maestro nella concezione delle idee, Cipriano lo supera per la finitezza del particolare e per l'ampiezza dello svolgimento. La concisione di Tertulliano degenera in oscurità; l'abbondanza di Cipriano diventastrabocche vole profusione. L'uno condensa il suo pensiero, l'altro lo effonde. Qui, lungaggini e ripetizioni; là, ellissi che nuocciono alla chiarezza. Il discorso di Cipriano non è un torrente impetuoso che precipita e mugghia, ma un bel fiume che scorre lento, maestoso, tranquillo [1]. Talvolta l'anima del vescovo s'accende di sacro entusiasmo, e s'eleva, specialmente nelle perorazioni, fino al culmine del sublime; ma presto si ricompone nell'usata calma. In ogni modo senti dovunque il cuore di un sacerdote, di un pastore di anime, di un uomo che si studia di trionfare della debolezza umana con l'arma della persuasione. Cipriano sa trasfondere con arte stupenda nelle parole i tesori dei suoi affetti reconditi e della sua immaginazione. Certe pagine sono così calde di sentimento e così alate di visioni che sembrano scritte da un giovane di vent'anni. Infinitamente buono, parlasse o scrivesse, egli dava sempre libero sfogo all'impeto del suo cuore. Non mirava che al bene della sua comunità e al miglioramento morale dei suoi fedeli, dei suoi fratelli in Cristo. La vita fu per lui un sublime apostolato di beneficenza e di amore. Se infuriava la persecuzione o la peste, egli era sempre il primo a lenire tutte le piaghe, tutte le sventure dell'umanità sofferente. Se l'eresia minacciava l'incolumità del cattolicismo, egli convocava i vescovi a concilio; dirigeva, senza però costringere alcuno a lederne comunque i diritti, la redazione delle lettere; influiva sui colleghi con la sua sola presenza: era, insomma, l'ispiratore e l'animatore dell'assemblea.

L'episcopato africano s'incarnava nella sua persona; e l'Africa era debitrice a lui, se, nella seconda metà del III secolo, quando in Gallia, in Ispagna, e nella maggior parte dell'Italia cominciavano appena

[1] « Erat ingenio facili, copioso, suavi... », dice Lattanzio (*Inst. div.*, V, 1). E Girolamo (*Epist.* 58, 10 *ad Paulin.*) : « Beatus Cyprianus instar fontis purissimi dulcis incedit et placidus ». E Cassiodoro (*Inst.*, I, 19) : « ... velut oleum decurrens in omnem suavitatem ».

allora a spuntare sull'orizzonte del mondo cristiano le prime chiese, toccava l'apogeo dell'organizzazione gerarchica ed ecclesiastica.

Cipriano concepiva la missione del vescovo, e del Cristiano in genere, come una lotta continua per il bene e per la verità. Sotto il lume della fede, nell'ansia dei pericoli, la sua anima dolce si rischiarava, come in un paese alpestre la vetta nevosa d'un monte ghermita dalla luce del sole nascente, ed ebbra del fulgore celeste assurgeva, trasvolando nell'estasi, alle pure altezze dell'ideale, per riposarsi, beata, nel luminoso amplesso di Dio.

Grande fu la fama e l'autorità di Cipriano non solo fra i contemporanei (1), ma anche presso i posteri. I letterati cristiani di parlata latina, in tutto l'Occidente, lo considerarono per lungo tempo come una specie d'autore classico (2). Tutti rimasero abbagliati dalla fulgida gloria di quella vita così feconda di bene, di quell'eloquenza così affascinante, di quella morte così eroica. In ogni tempo e in ogni luogo fu esaltata e venerata la memoria del suo santo nome. Cartagine eresse in onore di Cipriano tre basiliche: una, sul luogo del martirio, ad *Ager Sexti*, dove trovasi la *mensa Cypriani* (3); un'altra, sulla tomba del martire, nella località detta *Mappalia* (4); la terza, in vicinanza del porto (5).

L'anniversario del santo, designato col nome di Κυπριανά (6), veniva celebrato, il 14 settembre, non solo nella sua città episcopale, veramente con soverchia allegrezza (7), e nelle rimanenti

(1) Vedemmo a suo luogo come tutti ricorrevano a lui per consigli ed aiuti dalla Gallia, dalla Cappadocia e da Roma. Firmiliano imparava persino a memoria le sue lettere (*Epist.* 75, 4).

(2) Cfr. Goetz, *Geschichte der cyprianischen Literatur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften*, Basel, 1891; Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.*, I, 701-717.

(3) Augustin., *Sermo* 110, 2 in Migne, *Patrol. Lat.*, 38, 1413; *Enarrat. in Psalm.* LXXX, 4 e 23 in Migne, *Patrol. Lat.*, 37, 1036 e 1046. I sermoni 114, 131, 154, 169 portano il titolo: ***habitus in mensa Cypriani.***

(4) Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 16: *Sed etiam foris muros quascumque voluit occupavit, et praecipue duas et egregias et amplas sancti martyris Cypriani, unam ubi sanguinem fudit, aliam ubi eius sepultum est corpus, qui locus Mappalia vocitatur.*

(5) Augustin., *Confess.*, V, 8, 15. Sulle tre basiliche di Cipriano, vedi Monceaux, *Hist. litt.* ecc., II, pagg. 371-386; Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, pag. 433.

(6) Gregorio Nazianzeno, *Orat.* 24; Procop., *Vandal.*, I, 21.

(7) Agostino, in uno dei sermoni pronunziati in questa occasione (*Sermo* 310, 5 in Migne, *Patrol. Lat.*, 38, 1415), ricorda il tempo in cui i luoghi santificati dal corpo del martire erano profanati da uno sconcio tumulto di danze e di canzoni.

parti dell'Africa (1), ma anche a Roma, nel cimitero di Callisto, e precisamente nella cripta del papa Cornelio, dove si vedono ancor oggi due grandi figure di vescovi con i nomi di Cornelio e di Cipriano (2); infine a Costantinopoli (3), e nella Spagna (4). La gloria del vescovo cartaginese irraggiava la sua luce in tutto il mondo cristiano. Non c'era nessuno che non ne leggesse assiduamente le opere (5). E anche Lattanzio ed Agostino, sebbene il primo trovasse che ridire sul suo metodo apologetico (6), e il secondo ne giudicasse biasimevoli le teorie battesimali (7), tuttavia entrambi non cessavano mai di lodare l'ingegno, l'eloquenza, l'eroismo del dottore e del martire. Lucifero di Cagliari, nella seconda metà del IV secolo, l'imitava; Paciano, vescovo di Barcellona, ne parlava con entusiasmo (8); Prudenzio gli consacrava uno dei suoi inni più belli e commoventi (9), salutando in lui una delle più alte glorie della Chiesa universale, celebrandone la vita e la morte, il talento, gli scritti, le virtù, il coraggio, e proclamandone l'immortalità con le nobili parole:

Dum genus esse hominum Christus sinet et vigere mundum,
Dum liber ullus erit, dum scrinia sacra litterarum,
Te leget omnis amans Christum, tua, Cypriane, discet (10).

Nel concilio d'Efeso del 431, Cipriano fu uno dei dieci Padri, sulle cui testimonianze il concilio si fondò per condannare Ne-

(1) Augustin., *Sermo* 310, 1 e 4. Agostino pronunziò molti panegirici nel giorno della festa di S. Cipriano. Vedi Augustin., *Sermon.* 309-313. Cfr. altri sermoni analoghi nell'*Appendix* dei sermoni agostiniani (*Sermon.* 14-15 in Migne, *Patrol. Lat.*, 46, 862 sgg.).

(2) *Depositio martyrum*, XVIII kal. octobr. (vedi il cosidetto *Cronografo romano* del 354, edito dal Mommsen nei *Monumenta Germaniae historica, Auctor. antiquiss.*, IX, 1, pag. 72). Cfr. *Martyrol. Hieronym.*, ed. De Rossi e Duchesne, pag. 120; Duchesne, *Liber Pontificalis*, I, pag. 12. Quanto ai due affreschi rappresentanti Cornelio e Cipriano, furono eseguiti sotto il pontificato di Leone III. Cfr. De Rossi, *Roma sotterranea*, I, pag. 298 sgg., tav. VI-VII; Marucchi, *Guide des catacombes romaines*, Roma, 1903, pag. 179 sgg.

(3) Gregorio Nazianzeno, *Orat.* 24 (*In laudem S. Cypriani*).

(4) Prudent., *Peristephan.*, XI, 237.

(5) « *Quae enim regio in terris inveniri potest, ubi non eius eloquium legitur, doctrina laudatur, caritas amatur, vita praedicatur, mors veneratur, passionis festivitas celebratur?...* » (Augustini *Tractatus*, editi dal Morin, Münich, 1917, pag. 103).

(6) Lactant., *Div. Inst.*, V, 1.

(7) Augustin., *De Bapt. contra Donatistas*, passim.

(8) Pacian., *Epist.* 1, 3; 2, 3 e 7; ecc.

(9) Prudent., *Peristephan.*, XIII.

(10) Prudent., *Peristephan.*, XIII, 6 sgg.

storio [1]. Egli ormai era entrato nel numero dei più autorevoli rappresentanti del pensiero ecclesiastico. Ma specialmente in Africa esercitò, per rispetto al fenomeno letterario, una lunga e duratura influenza; poichè, con Tertulliano ed Agostino, fu insigne maestro di pensiero e di stile nell'Africa cristiana, fino all'invasione araba.

Il Monceaux, dopo aver luminosamente dimostrato che quasi tutte le opere e i documenti africani dell'età ciprianea, trattati, lettere, poesie, atti sinodali, relazioni sui martirii, tradiscono l'influenza diretta o indiretta del vescovo di Cartagine, conclude così: « Storia letteraria, o storia religiosa, tutto gravita intorno a Cipriano, in quest'Africa cristiana del III secolo, di cui egli è stato non solamente il capo, ma l'anima, quasi la coscienza, per la sua autorità morale, per la sua instancabile energia, per le sue molteplici virtù di uomo politico, d'oratore e di scrittore [2].

Non è quindi da meravigliarsi che, appunto nell'Africa del III secolo, una vera scuola letteraria si sia formata e abbia prosperato intorno a Cipriano, e che sotto il nome del celebre vescovo la tradizione manoscritta ci abbia conservato una lunga serie di trattati, i quali costituiscono l'*Appendix Cyprianica* [3]: collezione così svariata e copiosa di opuscoli d'ogni argomento e d'ogni valore, che l'ultimo editore, Hartel, rinunziò all'impresa di curarne un'edizione completa. Di mezzo a questa congerie di apocrifi, bisogna anzitutto scartarne parecchi, i quali, a colpo d'occhio, si riconoscono appartenere ad un'epoca relativamente assai tarda: per esempio, la *Confessio Cypriani*, la *Coena Cypriani*, la *Revelatio capitis beati Ioannis Baptistae* [4], e il *De duplici martyrio*, dovuto quest'ultimo forse alla penna di Erasmo di Rotterdam [5]. Altri trattati sono stati dalla critica definitivamente rivendicati ciascuno al proprio autore: il *De Trinitate* a Novaziano, e il *Commentarius in symbolum apostolorum* a Rufino.

Dei rimanenti, tuttora anonimi, malgrado gli sforzi della critica *(De montibus Sina et Sion; Adversus Iudaeos; Ad Vigilium*

(1) Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles* (Paris, 1908), II_1, pag. 302 sgg.

(2) Monceaux, *Hist. litt.* ecc., II, pag. 368.

(3) La maggior parte di questi trattati si trovano raccolti nell'*Appendix* dell'edizione delle opere ciprianee curata da Hartel (*S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, Pars III, Vindobonae, 1871).

(4) Cfr. Hartel, *Praefat.*, pag. LIX; Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 722 sgg.

(5) *Appendix* di Hartel, pag. 220. Cfr. Hartel, *Praefat.*, pag. LXIV; Harnack, *Op. cit.*, I, pag. 720.

episcopum de iudaica incredulitate; Orationes I et II; De singularitate clericorum; De duodecim abusivis saeculi; De pascha computus; De spectaculis; De bono pudicitiae; Exhortatio de paenitentia; Ad Novatianum; De rebaptismate; De aleatoribus; De laude martyrii), gli ultimi otto — a differenza dei primi, composti certamente in epoca posteriore a quella di Cipriano — appartengono senza dubbio all'Africa del III secolo, e uscirono dalla penna di discepoli di Cipriano, o di vescovi africani del suo partito, o, in ogni modo, di scrittori ecclesiastici suoi contemporanei.

Noi ora riprenderemo lo studio dei singoli trattati, cominciando naturalmente dai più antichi e fermando un po' più a lungo la nostra attenzione su quelli che ci sembrano opere di maggior importanza. L'*Exhortatio de paenitentia* [1] è diretta contro i novazianisti, e tende a dimostrare la tesi, già sostenuta da Cipriano, che gli apostati possono essere perdonati, solo dopo una regolare penitenza. L'opuscolo non è altro che una raccolta di citazioni bibliche, simile a quella dei *Testimonia* e dell'*Ad Fortunatum* del vescovo cartaginese. Precede un proemio con le parole: *Per paenitentiam posse omnia peccata dimitti ei qui ad Deum toto corde conversus sit.* Dopo il breve proemio, comincia la serie delle testimonianze tolte dalla Sacra Scrittura, specialmente dai libri dei Profeti e dalle lettere di S. Paolo. Che l'*Exhortatio* non sia da attribuirsi a Cipriano, si ricava sicuramente dal fatto che la versione biblica ivi adottata non è quella del vescovo di Cartagine, il quale, com'è stato dimostrato [2], adopera sempre lo stesso testo latino, sia per l'Antico che per il Nuovo Testamento. Ma la versione biblica dell'*Exhortatio* ha molte relazioni di somiglianza con quella di Cipriano. Di più, l'operetta è animata dallo stesso spirito del grande vescovo, modellata su due opere autentiche di lui, e tocca una questione di cui allora tutta l'Africa fortemente s'interessava. Sorge quindi spontaneo il dubbio che il trattatello sia stato composto da un contemporaneo ed amico di Cipriano [3].

[1] Questo trattato, edito per la prima volta dal Trombelli nel 1751, è riprodotto nella *Patrologia Latina* del Migne (t. IV, pag. 1154). Non figura nell'*Appendix* di Hartel. Edizioni critiche ne curarono Wunderer e Miodonski. Vedi *Bibliografia.*

[2] Vedi Monceaux, *Hist. litt.* ecc., I, pag. 119 sgg.

[3] È stato a ragione notato che il testo delle citazioni bibliche nell'*Exhortatio* è simile, per molti rispetti, a quello adoperato da Ilario di Poitiers e da Lucifero di Cagliari. Ma in ciò — si badi — noi non abbiamo nessun elemento positivo da cui ci sia lecito trarre, come fa il Wunderer (pag. 34), la conclusione che l'*Exhortatio* appartenga alla fine del IV o al principio del V secolo.

Con l'*Exhortatio* va strettamente congiunto l'*Ad Novatianum*, dove l'autore, con passi della Scrittura, combatte la dottrina rigorista di Novaziano, il quale negava qualsiasi perdono agli apostati.

Da allusioni storiche, contenute nel trattato, si apprende che l'opera fu certamente composta al tempo di Cipriano, nei primi anni del Novazianismo, quindi poco dopo il 251. Infatti quasi in principio del primo capitolo si leggono le parole: « Ecco s'è levato di contro a noi un altro nemico, avversario della bontà paterna, l'eretico Novaziano » (1); parole confermate più sotto da altre che alludono a due recenti persecuzioni: « Nella prima, quelli a cui vennero meno le forze, furono vinti e caddero; nella seconda, quei medesimi che erano caduti, riuscirono vincitori. A nessuno di noi, o fratelli carissimi, è dubbio o incerto che coloro, i quali nel primo combattimento, vale a dire durante la persecuzione di Decio, furono feriti, più tardi, vale a dire nel secondo combattimento, diedero prova di tanto coraggio e di tanta perseveranza, da disprezzare gli editti dei principi di questo mondo, e da non temere, secondo l'esempio del buon pastore, di dare la propria vita, di versare il proprio sangue, d'affrontare tutte le crudeltà di un tiranno inferocito » (2). Ora, poichè la prima persecuzione è quella di Decio, la seconda, scoppiata subito dopo, non può essere che quella di Gallo; inoltre gl'imperatori che promulgano gli editti sono evidentemente Gallo e suo figlio Volusiano, associato all'Impero; il « buon pastore » che dà l'esempio, è senza dubbio il papa Cornelio, morto in esilio. Infine in un luogo del trattato si legge che l'incendio della persecuzione s'è diffuso *recentemente (nunc nuper)* su tutto il mondo. Dunque l'*Ad Novatianum* fu scritto mentre infieriva la persecuzione, dopo la morte del papa Cornelio (giugno 253), e prima del ristabilimento della pace religiosa (fine del 253); quindi nell'autunno del 253.

Che l'autore fosse un vescovo, sembra potersi dedurre dalle prime parole del trattato (3). Quanto al nome, è impossibile determinarlo. Dapprima il Harnack, ma senza valido fondamento, propose d'identificare l'*Ad Novatianum* col « *grande volumen adversum Novatianum* » composto da Reticio, vescovo d'Autun, al tempo di Costantino (4). Più tardi, lo stesso critico tedesco, pensò di attri-

(1) *Ad Novatian.*, 1 (*Appendix* di Hartel, pag. 52).

(2) *Ad Novatian.*, 6.

(3) *Ad Novatian.*, 1 : *Cogitanti mihi et intolerabiliter animo aestuanti quidnam agere deberem de miserandis fratribus* etc.

(4) Hieronym., *De vir. ill.*, 82. Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, pag. 718 e 752.

buire l'*Ad Novatianum* al papa Sisto II, che governò la Chiesa di Roma dal 257 al 258 [1]. Ma neppure questa ipotesi è giustificata da serie ragioni [2]. Si può soltanto stabilire con qualche certezza il luogo di composizione del trattato. Questo luogo sembra esser l'Africa. E ciò che induce a crederlo è la dichiarazione con cui l'autore riconosce alla sola Chiesa il diritto di conferire il battesimo. « Il sacramento del battesimo — egli dice — fu istituito per la salvezza del genere umano. Secondo la divina volontà, solamente la Chiesa può somministrarlo » [3]. Una frase come questa non può essere stata scritta nè a Roma nè in altre città d'Italia, dove la tradizione ammetteva la validità del battesimo conferito dagli eretici. Essa invece riecheggia con perfetta fedeltà le idee sostenute da Cipriano e dai suoi colleghi. Riesce pertanto assai persuasiva l'ipotesi del Monceaux, secondo il quale l'opuscolo fu scritto, verso la fine del 253, da un vescovo africano che, seguendo l'esempio di Cipriano e dei sinodi cartaginesi, si accingeva a combattere il Novazianismo finanche a Roma [4].

L'opuscolo, indirizzato non a Novaziano, come potrebbe parere dal titolo [5], bensì ai fedeli, ai *fratres dilectissimi*, ha la forma d'un sermone [6]. L'autore combatte la soverchia durezza di Novaziano e dei suoi seguaci, richiamando anzitutto la loro attenzione sul fatto ch'essi non possono senza ingiustizia rifiutarsi

(1) Harnack, *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Litter.*, 13, 1 (1895). La tesi del Harnack è stata recentemente ripresa dal D'Alès (in *Recherches de Science religieuse*, Paris, 1919, pag. 320 sgg.), il quale attribuisce al papa Sisto anche l'*Adversus Iudaeos*.

(2) L'antichità non conosce nessuno scritto del papa Sisto contro Novaziano. Harnack, per dimostrar vera la sua opinione, si appoggia specialmente alla testimonianza del *Praedestinatus* (1, 38) : *Contra Novatum beatus Xystus martyr et episcopus et venerabilis Cyprianus martyr Christi, tunc Carthaginiensis pontifex, scripsit contra Novatum librum de lapsis.* Ma anzitutto, per unanime consenso dei critici, l'autore del *Praedestinatus* non sempre merita fede, perchè spesso lavora di fantasia. Secondariamente, nel caso nostro, il passo citato, come del resto riconosce lo stesso Harnack (*Gesch. der altchristl. Lit.*, 2, 2, 390), può essere interpretato nel senso che il papa Sisto prese un atteggiamento ostile contro Novaziano, e che Cipriano scrisse un opuscolo contro quell'eretico. Altri infine (Nelke, Benson, Grabisch, ecc.) congetturarono che l'*Ad Novatianum* fosse da considerare come opera del papa Cornelio. Ma tale ipotesi è ancora ben lontana dall'essere sufficientemente provata.

(3) *Ad Novatian.*, 3.

(4) Monceaux, *Hist. litt.* ecc., II, pag. 89.

(5) La preposizione *ad*, nel titolo del trattato (*Ad Novatianum*), lascia incerti fra due possibili interpretazioni : « intorno a Novaziano », oppure « Contro Novaziano ».

(6) *Ad Novatian.*, 1; 3; 6; 16; 18.

d'ammettere alla penitenza la maggior parte degli apostati che la invocano; poichè molti di quelli che caddero durante la persecuzione di Decio, sono rimasti invincibili durante quella di Gallo, e non han temuto di dare il proprio sangue e la propria vita per la santa causa di Cristo. In secondo luogo, fa notare, appoggiandosi all'autorità della Scrittura, che Dio è infinitamente misericordioso, e sempre disposto a concedere il perdono ai peccatori che si pentano con tutta la sincerità del loro cuore.

L'anonimo autore dell'*Ad Novatianum* s'è principalmente curato di riunire, togliendoli dai libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, i passi più significativi per la questione da lui presa a trattare. Ed ha così formato una copiosa raccolta di testi biblici, analoga a quelle che vedemmo in parecchie opere di Cipriano. Talvolta, come nei capitoli sulla misericordia divina (1) o sull'efficacia della penitenza e della confessione (2), si limita a trascrivere l'uno dopo l'altro i vari passi dei libri santi; più spesso però si compiace di accompagnarli con brevi commenti che hanno uno strano sapore d'interpretazione allegorica, come quando scorge una duplice allusione ad avvenimenti contemporanei nella colomba che spicca il volo dall'arca di Noè, dopo il diluvio universale (3). Questa colomba che, la prima volta, non trova un luogo dove posarsi, perchè la terra è ancora tutta inondata dalle acque del diluvio, è figura dei *lapsi* nel momento in cui sono esclusi dal perdono (4); quando invece, uscita per la seconda volta dall'arca, vi ritorna col ramo d'ulivo, è figura dei *lapsi* riammessi nel seno della Chiesa (5). Di modo che nei due particolari dell'episodio della colomba è da vedere il simbolo di due recenti persecuzioni: quella di Decio che segnò la caduta degli apostati, e l'altra di Gallo, in cui gli apostati si riabilitarono. Ma il più delle volte nell'*Ad Novatianum* con l'interpretazione allegorica s'intrecciano in forma bizzarra le stridule voci della più fiera invettiva. L'anonimo autore infatti non tralascia nulla di ciò che serva a mettere in cattiva luce il proprio avversario. Rassomiglia Novaziano ora ai cani che sfogano, abbaiando, la propria rabbia, ed ora ai lupi, che cercano le tenebre, per poter meglio dilaniare, nell'ombra della tana, le pecore rubate al pastore (6); ne deride la stoltezza e l'in-

(1) *Ad Novatian.*, 9-11.
(2) *Ad Novatian.*, 17-18.
(3) *Ad Novatian.*, 3-4.
(4) *Ad Novatian.*, 5.
(5) *Ad Novatian.*, 6.
(6) *Ad Novatian.*, 1.

capacità di comprendere i libri della Sacra Scrittura (1); lo chiama figlio del diavolo (2); lo accusa di mala fede, perchè con deliberato proposito si astiene dal citare i testi biblici sulla misericordia divina (3); lo dice incostante, crudele, disertore, traditore; lo paragona a Saul ed a Giuda (4): invettive e sarcasmi, che dànno al sermone gli accenti della satira, e lo rendono pieno di particolare interesse per lo storico, il quale vi sente fremer dentro l'eco del tumulto e delle irose proteste levatesi dal seno della Chiesa contro lo scisma di Novaziano.

Un altro non meno importante avanzo della ricchissima letteratura polemica suscitata dalla controversia battesimale è il *De rebaptismate*, posteriore di tre o quattr'anni all'*Ad Novatianum*. Come appare anche dal solo titolo (5), l'autore propugna la validità del battesimo degli eretici contro la teoria e la prassi di Cipriano, in sostegno della tesi del papa Stefano e della Chiesa di Roma; il che evidentemente costituisce un argomento decisivo contro la tradizione manoscritta che attribuisce al vescovo cartaginese la paternità dell'opera. Ed anzi, che il *De rebaptismate* prenda di mira in ispecial modo Cipriano, pur senza nominarlo, risulta manifesto da un luogo, dove l'autore, parlando della disputa sorta da poco fra i cattolici intorno al battesimo degli eretici, esce a dire: « Tutte codeste specie d'innovazioni non hanno altro frutto se non quello di far sì che un sol uomo, qualunque egli sia, benchè pieno dell'orgoglio degli eretici, sia stimato sommamente saggio ed energico da alcuni uomini leggieri, i quali, trovando come unico conforto nei loro peccati il pensiero che non siano essi soli a peccare, vanno strombazzando ai quattro venti ch'egli ha corretto gli errori di tutte le chiese. Poichè tutti gli eretici han sempre rivolto i loro sforzi ad inventare quante più calunnie potessero contro la Chiesa, e a menar gran vanto d'aver trovato in lei qualche macchia, anche leggiera, per rimproverargliela » (6).

Ecco com'era trattato quel sant'uomo di Cipriano, in cui più tardi Agostino doveva ammirare soprattutto una profonda umiltà,

(1) *Ad Novatian.*, 2 e 8.
(2) *Ad Novatian.*, 7.
(3) *Ad Novatian.*, 9.
(4) *Ad Novatian.*, 13-14.
(5) Il titolo completo nella tradizione manoscritta suona così: *De rebaptismate* (*non debere denuo baptizari qui semel in nomine Domini Iesu Christi sint tincti*). Cfr. l'*Appendix* di Hartel, pag. 69.
(6) *De rebaptism.*, 1.

un amore ardente per l'onore e la bellezza della Chiesa, e uno zelo incomparabile per la sua pace e per la sua unità! (1)

Dell'autore di quelle odiose invettive non sappiamo nulla, se non che era un vescovo (2), e componeva il suo trattato nel tempo in cui più accesa ferveva la disputa, e molto si era già scritto pro e contro il battesimo degli eretici (3). La controversia battesimale, come vedemmo a suo luogo, cominciò nel 255 e divenne fierissima nel 256. Ora il *De rebaptismate*, poichè contiene sicuri ed espliciti accenni alla letteratura speciale nata da quelle vivaci polemiche, non può essere assegnato al tempo del primo manifestarsi della controversia. Se ne deve quindi concludere che l'opuscolo fu scritto nel 256 (4). Dove sia stato scritto, è questione assai dubbia.

(1) Augustin., *De bapt. c. Donat.*, I, 18 (28).

(2) In un luogo del trattato (*De rebaptism.*, 10 : *Et ideo cum salus nostra in baptismate spiritus* etc.), dove si fa distinzione tra i ministri del battesimo, che in quel tempo, com'è noto, erano i vescovi (cfr. *De rebaptism.*, 4), e le altre persone del clero, naturalmente di grado inferiore (*De rebaptism.*, 10 : ... *aut si a minore clero* etc.), l'autore non esita a comprender sè stesso nel numero dei primi. Quanto poi al nome dell'autore, un'antica congettura, accettata anche dall'Ernst, vorrebbe che il *De rebaptismate* fosse identificato con lo scritto « *Adversus eos qui rebaptizandos haereticos decernunt* », che Gennadio (*De vir ill.*, 27) attribuisce a un certo « *Ursinus monachus* », o « *Ursinus homo Romanus* », secondo una diversa lezione manoscritta, vissuto tra la fine del IV e il principio del V secolo (Ernst, *Zeitschrift für kathol. Theol.*, 1896, pag. 205 ; id., *Theol. Quartalschrift*, 91, 1909, 51 sgg.). È però da osservare che, se l'*Ursinus* di Gennadio fu veramente un autore del IV o V secolo, non può considerarsi come opera di lui il *De rebaptismate*, che fu scritto certamente nel III secolo. Sorge quindi il sospetto che Gennadio abbia confuso tra loro due Ursini, vissuti l'uno nel III e l'altro nel IV o V secolo. Il Beck infine (*Kirchliche Studien und Quellen*, Amberg, 1903, pag. 74) rivendica, ma con ragioni poco persuasive, al papa Sisto II la paternità del trattato.

(3) Questi particolari si ricavano dal cap. 1 del *De rebaptismate*, e precisamente dalle parole : *Animadverto quaesitum apud fratres quid potius observari oporteret* etc. : e dalle altre : *Nonnulla super hac nova quaestione scripta aut rescripta esse iactabantur, quibus utraque pars ad destruenda aliena summo studio nitebatur*. Secondo l'Ernst (*Zeitschrift für kathol. Theol.*, 20, 1896, pag. 244), queste ultime parole alludono alle lettere 69-72 di Cipriano.

(4) Così ragiona ottimamente il Monceaux (*Hist. litt.* ecc., II, pag. 92), seguendo l'opinione dei migliori critici, i quali naturalmente sono ben lontani dall'accordarsi nei particolari. L'Ernst (1896) infatti crede che il trattato fu composto nel corso dell'anno 256, poco prima del sinodo cartaginese del 1° settembre 256. Anche lo Schüler (1897) lo colloca in quello stesso anno, ma poco dopo il predetto sinodo di Cartagine. Il Nelke poi (1902) pensa che il *De rebaptismate* venne alla luce dopo le lettere 73 e 74 di Cipriano, forse poco prima delle *Sententiae episcoporum* e della lettera 75, ma più probabilmente dopo le *Sent. episcop.*; dunque nel 255 o più tardi, in ogni modo non dopo il 258. Il Beck (1903) invece

Secondo alcuni, il luogo di composizione del trattato sarebbe l'Italia, appunto perchè l'autore difende la tradizione romana (1). Ma, com'è stato giustamente osservato, l'argomento non è decisivo, perchè nel 255, e al principio del 256, la tradizione romana contava un buon numero di difensori anche in Africa, specialmente nella Mauritania. Inoltre il fatto che nell'opuscolo non si legge mai, neppur una volta, il nome di Roma, e mai s'invoca l'autorità del successore di San Pietro, non può non sembrare stranissimo in un vescovo d'Italia, il quale difende la tesi del papa Stefano, proprio nel periodo di tempo in cui questo papa con tanto rumore riempie delle sue gesta tutto il mondo cristiano. Di gran lunga più probabile, dunque, appare l'opinione di coloro, i quali sostengono che il *De rebaptismate* è l'opera di un vescovo africano (2). E non mancano argomenti per convalidarla. Anzitutto le citazioni bibliche, benchè diverse dal testo adottato da Cipriano, rientrano tuttavia nella cerchia delle traduzioni appartenenti al gruppo dei testi africani. Secondariamente, pur tacendo i non pochi difetti di oscurità e di scorrettezza dello stile, spesso comuni alle lettere dei confessori di Cartagine e di Numidia, l'anonimo autore allude sempre con tanta violenza ed acredine ai suoi colleghi d'Africa, da indurre il sospetto ch'egli li conosca personalmente, e che anzi talvolta sia venuto a litigi con loro (3). Il bersaglio preferito è Cipriano. Vedemmo di sopra con che disprezzo ne parli (4). Altrove ne confuta le consuete

fissa la data di composizione del trattato negli ultimi mesi del 257, e vorrebbe inoltre assegnare al papa Sisto II la paternità dell'opera. Il Koch (1907) a sua volta si studia di dimostrare che il trattato fu scritto fra il terzo sinodo cartaginese e l'anno in cui scoppiò la persecuzione di Valeriano. L'Ernst infine (1908), riprendendo l'esame della questione, non crede di dover menomamente modificare le conclusioni delle sue precedenti ricerche, e con nuovi argomenti tenta di ribadire la tesi già esposta nel 1896, secondo la quale al *De rebaptismate* si riferirebbero non solo le discussioni del terzo sinodo cartaginese, cioè quello del 1° settembre 256, ma anche le lettere 73 e 74 di Cipriano. Come si vede, fra tanta varietà di opinioni la scelta è oltremodo difficile, e non può essere determinata che da criteri puramente soggettivi.

(1) Così lo Schüler (*Der pseudo-cyprianische Traktat De rebaptismate nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht*, Marburg, 1897).

(2) Così, per primo, l'Ernst, seguito dal Koch e dal Monceaux. È stato anche proposto d'identificare il *De rebaptismate* con quella lettera, favorevole alle idee del papa Stefano, che circolava in Mauritania, nella primavera del 256, e di cui Giubaiano mandò una copia a Cipriano (Cyprian., *Epist.* 73, 4-5). Cfr. Ernst, *Zeitschrift für kathol. Theol.*, 20, 1896, pag. 193 sgg.

(3) *De rebaptism.*, 1.

(4) *De rebaptism.*, 1 : ... *ubi nullus alius fructus reperiatur nisi hic solus, ut unus homo* etc.

obiezioni (1), oppure mette in contrasto l'ignoranza di certi vescovi con le forbitezze stilistiche e le frasi armoniose del vescovo di Cartagine (2). Questi argomenti dovrebbero bastare, io credo, a distruggere qualsiasi dubbio intorno all'origine africana del *De rebaptismate*.

L'opuscolo è indirizzato al clero, specialmente ai vescovi del partito avversario, come uomini turbolenti, che l'autore si sforza di ricondurre alla calma ed all'ordine, ma con dimostrazioni, le quali, benchè siano da lui, si può dire, ad ogni passo proclamate giuste e forti (3), hanno tuttavia quell'intonazione antipatica di certa gente che si ritiene infallibile, qualunque cosa dica o faccia. Nè invero la forma del ragionamento sembra la meglio adatta a persuadere; poichè il trattato, già difficilissimo per l'asprezza della lingua e dello stile, è reso ancor più oscuro così dal grande disordine che regna nell'esposizione delle idee, come dalle interminabili digressioni e ripetizioni in cui la mente di chi legge si confonde e si smarrisce. Comunque, l'idea centrale dell'opera è di giustificare la pratica della tradizione romana, la quale consisteva nella riconciliazione degli eretici mediante l'imposizione delle mani. Questa tradizione, che l'autore vuol far passare per unica ed universale, tacendo, evidentemente a partito preso — il che infirma *a priori* la validità della sua tesi —, l'altra tradizione, opposta a quella di Roma, ma egualmente antica e veneranda, in uso nelle comunità dell'Africa, della Siria e dell'Asia Minore, viene confermata con l'autorità di testimonianze bibliche. « Tutti i passi della Sacra Scrittura — dice l'anonimo autore — che si riferiscono alla dimostrazione della nostra tesi, saranno da noi, come necessità vuole, raggruppati insieme. Parimenti, riuniremo con la maggior chiarezza possibile quelli che sembrano contrari o diversi, ed esamineremo altresì, nella misura delle nostre forze, l'utilità ed il vantaggio che si può ricavare da ciascuno di essi. In tal modo conosceremo quale sia la vera pratica della Chiesa, la consuetudine sommamente salutare e pacifica; e di codesta verità persuaderemo tutti i nostri fratelli » (4). L'autore pone a fondamento della sua argomentazione un certo numero di passi tolti dal Nuovo Testamento, specialmente dai Vangeli, dagli Atti degli

(1) *De rebaptism.*, 3; 7-8.

(2) *De rebaptism.*, 10: *Sed non tam ornate ut tu et composite, isti quoque simpliciores homines* etc.

(3) *De rebaptism.*, 1-2; 12; 15-16; 19.

(4) *De rebaptism.*, 1.

Apostoli, e dalla prima lettera di San Giovanni (1). Egli comincia col distinguere due battesimi, il battesimo d'acqua (2) e il battesimo dello Spirito, secondo le parole di San Giovanni Battista: « Colui che viene dietro a me, è più forte di me, e io non son degno di sciogliere il legaccio dei suoi calzari; Egli vi battezzerà con lo Spirito Santo e col fuoco » (3), e di Gesù Cristo: « Giovanni battezzò sì con acqua, ma voi sarete battezzati con lo Spirito Santo, di qui a non molti giorni » (4). Il centurione Cornelio ricevette il battesimo dello Spirito, prima di ricevere il battesimo d'acqua; tutto il contrario degli Apostoli, ai quali fu prima somministrato il battesimo d'acqua, e poi quello dello Spirito. Di questi due esempi l'autore si serve per dimostrare che, sebbene l'uno e l'altro battesimo debbano ordinariamente somministrarsi insieme, tuttavia il battesimo d'acqua può bene conferire la grazia, anche quando non venga accompagnato dall'imposizione delle mani, istituita per assicurare il dono dello Spirito. Infatti accade spesso ancor oggi — osserva l'anonimo autore — che molti muoiono dopo il battesimo, senza aver ricevuto l'imposizione delle mani del vescovo; eppure continuano ad esser tenuti in conto di fedeli perfetti. Altrimenti, che vita sarebbe quella dei vescovi, se fossero obbligati ad accorrere personalmente in aiuto di tutti i Cristiani che sono affidati alle loro cure, e che possono ammalarsi in luoghi diversi e lontanissimi l'uno dall'altro, dal momento che ai chierici di grado inferiore è negata la facoltà di largire quello stesso aiuto? Dunque — conclude l'autore —, nel caso che preceda il battesimo in nome di Gesù Cristo, la sola imposizione delle mani del vescovo può conferire il dono dello Spirito ad un uomo penitente e credente, senza che ci sia bisogno di sapere quale specie di battesimo abbia costui precedentemente ricevuto. D'altra parte, la stessa efficacia, secondo il nostro autore, devesi riconoscere al battesimo dello Spirito, somministrato senza quello dell'acqua; poichè la virtù del nome di Gesù Cristo è talmente grande, che, su chiunque lo s'invochi, ciò solo può molto per ottenerne la salvezza. Di qui consegue che colui, il quale sia stato battezzato nel nome di Gesù Cristo, mentr'era avvolto in qualche errore, se in appresso si correggerà, rinunziando al peccato, e ricorrerà alla Chiesa ed al vescovo, e, dopo una

(1) *De rebaptism.*, 2; 15; 19.

(2) Si ricordi che questa forma di battesimo a quei tempi era comunemente praticata per immersione.

(3) Matth., 3, 11. Cfr. Marc., 1, 7-8; Luc., 3, 16; Ioan, 1, 26 27.

(4) *Act. apost.*, 1, 5; 11, 16.

sincera e pubblica confessione di fede cristiana, riceverà l'imposizione delle mani, riceverà pure lo Spirito Santo, senza perdere il vantaggio di quella precedente invocazione del nome di Gesù, celebrata legittimamente col battesimo: invocazione, che tuttavia da sola non basterebbe al peccatore per conseguir la salvezza, e che, grazie all'imposizione delle mani, comincia solamente allora ad esser piena di quella forza e di quella virtù che le mancava, quando il peccatore era in istato di colpa. L'invocazione del nome di Cristo, com'è dimostrato dall'esempio degli Apostoli che, dopo aver abbandonato Gesù e rinnegato la propria fede, non cessarono dal battezzare, è sempre efficace, indipendentemente dal merito di chi la pronunzia, anche se esca dalla bocca d'un vescovo ignorante o indegno, d'uno scismatico o d'un eretico; tanto è grande la virtù inerente alle operazioni divine. Quel rito è come l'iniziazione al mistero cristiano. E poichè la nostra salvezza dipende dal battesimo dello Spirito, che il più delle volte va congiunto col battesimo d'acqua, l'autore vuole che, se tocca ai vescovi di somministrare il sacramento del battesimo, lo somministrino pienamente, con tutta l'integrità e la solennità prescritta; se invece lo somministra, in caso di necessità, un chierico di grado inferiore, i vescovi devono attendere il momento opportuno per supplire a quel che manca, o lasciare al Signore la cura di ciò. Nel caso poi che il battesimo venga somministrato da persone estranee alla Chiesa, i vescovi devono rimediare al mal fatto come meglio possono. Lo Spirito Santo non è fuori della Chiesa, e la fede non può dirsi integra nè presso gli eretici, nè presso gli scismatici. Quando, dunque, costoro fan penitenza e si correggono, non hanno bisogno d'altro aiuto che del battesimo dello Spirito e dell'imposizione delle mani del vescovo; e ciò, perchè non sembri che noi disprezziamo l'invocazione del nome di Gesù, la quale non si può in nessun modo distruggere, avendo detto l'Apostolo che uno solo è il battesimo (1). L'autore quindi passa a spiegare il battesimo di sangue, a cui Gesù Cristo allude con le parole: « Ma v'è un altro battesimo col quale ho da esser battezzato » (2). Non che vi siano due battesimi, ma che il battesimo d'acqua e il battesimo di sangue contribuiscono entrambi alla nostra salvezza. Ed era necessario che queste due forme di battesimo fossero primieramente santificate dal nostro Signore, affinchè l'una o l'altra, o tutt'e due insieme, potessero

(1) *De rebaptism.*, 2-10.
(2) Luc. 12, 50.

esserci utili, e l'una potesse bastare senza l'altra, come il battesimo di sangue basta ai catecumeni che soffrono il martirio, e come d'altra parte il battesimo d'acqua basta ai fedeli, senza la necessità che costoro siano battezzati nel proprio sangue. Il sangue e l'acqua sono due fiumi che nascono da una medesima sorgente, cioè dal battesimo di Gesù Cristo, dal suo divino costato, sulla croce, e stanno ambedue a significare lo Spirito Santo. Epperò l'Apostolo Giovanni li considera tutt'e tre insieme, dicendo: « Sono in tre a render testimonianza: lo Spirito, l'acqua ed il sangue; e i tre sono un'unica e sola cosa » (1). Qui però l'autore s'accorge che i testi della Scrittura, su cui egli fonda la sua dottrina, si prestano a diverse interpretazioni, e corre subito ai ripari. Una di esse attira in ispecial modo i suoi sguardi. San Giovanni Battista, in due degli Evangeli, dice di Gesù Cristo: « Egli vi battezzerà con lo Spirito Santo *e col fuoco* » (2). Alcuni eretici interpretarono alla lettera le ultime parole, e, fraintendendo il passo degli *Acta apostolorum*, dov'è detto che lo Spirito Santo venne giù dal cielo sui discepoli in forma di lingue di fuoco (3), pretendevano che, nel momento del battesimo, una lingua di fuoco dovesse veramente apparire sulla superficie dell'acqua. E non si facevano nessuno scrupolo di ricorrere ad artifizi da prestigiatore, pur di produrre il miracoloso fenomeno, allora notissimo, non foss'altro perchè se ne leggeva la descrizione in un libro apocrifo intitolato: « *La predicazione di Paolo* ». L'autore del *De rebaptismate* combatte con vivaci attacchi l'assurdità di codesta superstizione, dimostrando che il battesimo del fuoco non ha nessun valore, e che lo Spirito è oggi invisibile agli occhi degli uomini (4).

Dopo ciò, esultante di aver pienamente spiegate le parole di San Giovanni Battista, dell'apostolo San Giovanni, e dello stesso Gesù Cristo, relative al battesimo, conclude col dire ch'egli ha giustificato con solidi argomenti la tradizione, alla quale dovrebbero con fedeltà scrupolosa attenersi tutti i Cristiani umili e timorati di Dio (5).

Questo, in sostanza, il contenuto del *De rebaptismate*. Come si vede, l'anonimo autore difende la sua tesi con argomenti che, a dir vero, non hanno po' poi quella validità inconfutabile da lui

(1) Ioan., 1, 5, 8. — *De rebaptism.*, 11-15.
(2) Matth. 3, 11; Luc. 3, 16.
(3) *Act. apost.*, 2, 3.
(4) *De rebaptism.*, 16-18.
(5) *De rebaptism.*, 19.

stesso vantata; e a molte obiezioni, ch'egli solleva contro la tesi del vescovo di Cartagine, come se fosse lui ora il primo a farle, ma che invece erano state già fatte, prima di lui, dai seguaci del papa Stefano, avevano dato risposte esaurienti Cipriano e i sinodi cartaginesi. Aggiungi il disordine delle idee, l'oscurità penosa delle espressioni, le storture della sintassi, la barbarie della lingua, e non potrai non giudicare opera assai mediocre il *De rebaptismate*, sia dal punto di vista dogmatico che da quello letterario. Ha però una grandissima importanza storica, perchè, di tutti i documenti, pervenuti fino a noi, sulla controversia battesimale, è l'unico che sia favorevole alla tesi del papa Stefano.

Storicamente preziosissimo è pure un altro dei molti opuscoli che vanno sotto il nome di Cipriano, il *De Pascha computus*, cioè un trattato di cronologia sul computo pasquale [1].

Fu composto, come dice lo stesso autore, « nel quinto anno del regno di Gordiano, sotto il consolato di Arriano e di Papo » [2], vale a dire nel 243. Dell'autore non sappiamo assolutamente nulla. Certo non merita nessuna fede la testimonianza diun man oscritto, il quale attribuisce l'opera a Cipriano [3], se si pensa che questi, nel 243, non s'era ancora convertito al Cristianesimo. Qualcuno ha proposto d'identificare il *De Pascha computus* col *De Pascha* di Novaziano, di cui fa menzione Girolamo [4]. Senonchè, essendo l'opera di Novaziano interamente perduta, ogni discussione è vana.

Lo stesso non può dirsi del luogo dove il trattato fu scritto: le numerose citazioni bibliche, appartenenti, come il Monceaux ha trionfalmente dimostrato [5], al gruppo dei testi africani, e spesso quasi identiche a quelle di Cipriano, non dànno luogo a dubbi sulla provenienza africana del *De Pascha computus*.

L'autore tratta una questione che turbò per lunghi secoli la pace di molte chiese. Com'è noto, la Pasqua dei Cristiani coincideva, in origine, con quella dei Giudei che la celebravano il

(1) Vedilo a pag. 248 sgg. dell'*Appendix* di Hartel.

(2) *De Pascha comp.*, 22 : *A quo tempore id est a passione usque ad annum quintum Gordiani Arriano et Papo consulibus suppleti sunt anni CCXV ; ab Exodo autem omnes anni ī DCCXCIIII.*

(3) Vedi l'apparato critico nell'*Appendix* di Hartel, pag. 248 : « *Caecilii Cypriani de Pascha compotus inchoat* ». Questo titolo è del *Codex Remensis* (b), oggi perduto. Cfr. Tillemont, *Hist. eccles. : S. Cyprien, art.* LXV, pag. 193.

(4) Hieronym., *De vir. ill.*, 70. Cfr. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, pag. 720.

(5) *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, I, pag. 121.

14 del primo mese, o 14 di Nisan. Poi le comunità cattoliche, o per lo meno alcune di esse, vollero provarsi a calcolare da sè, indipendentemente dalle prescrizioni dell'osservanza giudaica, la data della festa pasquale. E qui cominciarono le liti. Gli Asiatici, per esempio, tenevano un'usanza diversa da Roma e dalle altre chiese: celebravano ai 14 di Nisan la morte di Cristo *(Pascha Staurosimon)*, qualunque fosse il giorno della settimana; e ai 16 di Nisan, la risurrezione *(Pascha Anastasimon)*. A Roma invece, e un po' da per tutto, questa non celebravasi che di domenica; e il giorno della morte del Salvatore sempre di venerdì, e, se non cadeva ai 14 di Nisan, trasferivasi al venerdì della settimana seguente. Sicchè in Roma il giorno della settimana, in Asia il giorno del mese ebraico era quello che determinava la Pasqua.

Da tanta incertezza era naturale che nascessero delle polemiche. E ne nacquero infatti, anche tra gli Asiatici, specialmente nella comunità di Laodicea, dove sorse una fazione che prese a celebrare la Pasqua in modo del tutto conforme al rito giudaico ed ebionitico, con l'uccisione dell'agnello ai 14 di Nisan (eretici *Quartodecimani*), dando così origine a un molteplice scambio di scritti, in cui ebbero parte Melitone di Sardi e Apollinare di Ierapoli. Ma il grande dissidio doveva scoppiare sotto papa Sotero, successore di Aniceto, e più ancora, verso il 196, sotto Vittore, secondo successore di Sotero. Nelle polemiche che si agitarono al tempo di Vittore, si trattava propriamente di sapere, quale uso si dovesse seguire, se il quartodecimano, proprio degli Asiatici, o il domenicale, proprio di Roma e quasi universalmente accettato [1]. Il papa Vittore ordinò che si convocassero sinodi e si accettasse l'usanza romana. Tutti i vescovi si dichiararono favorevoli a questa [2], tranne Policrate di Efeso ed i suoi suffraganei della provincia d'Asia, i quali, fondandosi sulla tradizione degli apostoli Filippo e Giovanni, si fecero sostenitori dell'osservanza quartodecimana. Dopo lunga lotta, anche le comunità asiatiche finirono con l'adottare l'uso romano, che il concilio di Nicea nel 325 prescrisse ufficialmente a tutte. Nello stesso tempo però altre divergenze erano sorte circa il modo di accordare la data della luna del giorno 14 di Nisan con l'anno solare: si trattava,

[1] Si riferiscono a tali polemiche le varie lettere ricordate da Eusebio (*Hist. eccles.*, V, 22-25), e alcuni trattati speciali, come gli opuscoli di Archeo di Leptis e del papa Vittore *Sulla questione della Pasqua* (Hieron., *De vir. ill.*, 34; Mai, *Spicileg. roman.*, II, pag. 707).

[2] Ci fu allora un attivo scambio di lettere sinodali tra le chiese d'Alessandria, di Palestina, e di Fenicia (Eus., *Hist. eccles.*, V, 25).

insomma, di sapere se il 14 di Nisan si dovesse porre innanzi o dopo l'equinozio di primavera. Di qui i diversi cicli pasquali, che non trovarono mai universale accoglienza. Anche a queste divergenze pose fine il concilio di Nicea. (1) Ma durante il periodo in cui più aspra arse la lotta, per uscire dall'incertezza cagionata dalla molteplicità dei sistemi proposti, due tentativi furono fatti in Occidente, nella prima metà del III secolo: a Roma, da Ippolito; e in Africa, dall'anonimo autore del *De pascha computus*.

Nel 222 Ippolito, incaricato di redigere una tavola pasquale per la chiesa Romana, compose un trattato *Sulla Pasqua* (Περὶ τοῦ πάσχα), a cui aggiunse un canone o ciclo di sedici anni, cominciando dal 222, primo anno del regno di Alessandro Severo (2). Il trattato è andato perduto; ma il canone fortunatamente ci è stato conservato nella statua del dottore e filosofo cristiano Ippolito (3). Secondo ogni probabilità, il canone ippoliteo fu adottato non solo dalla chiesa di Roma, ma anche da quelle d'Africa, dove generalmente si osservava l'usanza romana (4). Però quel canone era ancora ben lontano dal contentar tutti i gusti, poichè in Africa, come dicemmo, l'autore del *De Pascha computus*, vent'anni dopo, nel 243, tentò un nuovo studio cronologico per fissare le regole del computo pasquale. « Noi ci proponiamo — egli dice — non solo di determinare il primo giorno in cui l'agnello fu

(1) Sulla controversia pasquale, vedi Duchesne, *Origines du culte chrétien*, pag. 226 sgg.; *Storia della Chiesa antica* (trad. ital.), I, pag. 157 sgg.

(2) Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 22.

(3) La classica opera dell'arte statuaria ecclesiastica, oggi conservata nel Museo Lateranense, fu scoperta nel 1551, non lungi dalla tomba di Sant'Ippolito, presso la chiesa di San Lorenzo, sulla via Tiburtina. La figura dell'antico retore è rappresentata seduta, avvolta nel pallio, con il libro nella destra, e con la sinistra accostata al petto. Sulla cattedra, la quale è fregiata di testa e piede di leone, si legge, scolpita nel marmo, una lunga iscrizione greca (*Corpus inscript. graec.*, IV, 8613), contenente l'elenco delle opere d'Ippolito, dove il trattato sulla Pasqua figura col titolo « *Dimostrazione dei tempi della Pasqua* » (Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα), e una tavola (πίναξ) con un ciclo pasquale che comincia dal 222, e che evidentemente è una copia del canone, di cui parla Eusebio (*Hist. eccles.*, VI, 22). Vedi facsimile del monumento in Garrucci, *Storia dell'arte*, tav. 430; Kraus, *Geschichte d. christl. Kunst*, I, pag. 230. Sulla statua e l'iscrizione, cfr. De Rossi, *Inscript. christian.*, I, pag. LXXIX sgg.: *De hippolytei cycli inventione eiusque usu*; Ficker, *Die altchrist. Bildwerke im christ. Museum des Laterans* (Leipzig, 1890), pag. 166; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, pag. 605.

(4) Che la tavola d'Ippolito fosse in uso anche in Africa, sembra attestato da un luogo della lettera che Firmiliano, vescovo di Cesarea in Cappadocia, scrisse a Cipriano nel 256. È lecito infatti congetturare, come fece il Monceaux (*Hist. litt.* ecc., II, pag. 100), che le parole di Firmiliano (Cyprian., *Epist.* 75, 6) alludano al ciclo pasquale stabilito a Roma nel 222.

ucciso in Egitto, ma anche di fissare, per i tempi che verranno, i giorni della Pasqua dei Giudei e dei Cristiani » (1). Poi passa immediatamente alla discussione dei testi biblici, cominciando da quello dell'*Esodo*, che si riferisce alla prima Pasqua giudaica (2), e svolge con ordine il suo sistema, senza mai dimenticare d'illustrarlo con gli esempi del passato, e di dedurne le regole di condotta per l'avvenire. In fine del trattato, come presso Ippolito, una tavola *(pinax)*, più volte citata dall'autore nel corso del ragionamento (3), riassume tutto quanto il lavoro, frutto di affannose ricerche e di lunghe meditazioni. Così almeno vuol far credere l'autore; poichè dice: « Per lungo tempo noi vivemmo in grande ansia e in angosciosa inquietudine, intenti a cercare, non nelle opere di profana letteratura, ma nelle sante e divine Scritture, quale fosse il primo giorno del nuovo mese, in cui venne ordinato ai Giudei, in Egitto, d'immolare la Pasqua nel quattordicesimo giorno della luna. Finalmente il Santissimo, che vide ciò, acconsentì d'illuminarci, e noi ecco trovammo quel che cercavamo. Lo trovammo, dico, grazie alla bontà immensa ed alla giustizia dello stesso Dio Padre onnipotente, ed alla misericordia incomparabile di Cristo, suo figlio, nostro Signore e Dio » (4).

Altrove l'autore si dichiara ancor più fermamente convinto che la sua scoperta sia dovuta ad un'ispirazione divina: « Credendo e sapendo con certezza che Dio non nega mai nulla, ma dà come vuole a tutti quelli che vogliono e desiderano, noi ci dedicammo a questa indagine tanto laboriosa. E in ciò non fummo abbandonati, ma piuttosto ispirati da Dio. Noi ora vogliamo, a quanti amano e seguono gli studi divini, mostrare che i Cristiani non possono mai allontanarsi dal cammino della verità, per andar sulle orme dei Giudei ciechi ed ebeti, come se ignorassero quale sia il giorno della Pasqua ». (5) E, sicuro dell'esattezza dei suoi calcoli, conchiude, dopo averli condotti a termine: « Noi dunque, procedendo dai tempi antichi sino alla fine del mondo, volevamo trovare i giorni della Pasqua dei Giudei e dei Cristiani; e ci riuscimmo, senza commettere errori. Per la qual cosa dobbiam sempre e senza tregua render grazie a Dio Padre onnipotente, che ci chiamò a un sì grande favore, e ci rivelò i suoi divini

(1) *De Pascha comp.*, 1.
(2) *Exod.*, 12, 2-11.
(3) *De Pascha comp.*, 4; 7-8; 18; 23. La tavola sta a pagg. 269-271 dell'*Appendix* di Hartel.
(4) *De Pascha comp.*, 1.
(5) *De Pascha comp.*, 1.

misteri per mezzo di Gesù Cristo, suo figlio, nostro Signore e Salvatore » (1).

Lasciamo ai competenti di giudicare se i calcoli siano veramente esatti, e qui limitiamoci soltanto ad osservare che l'autore del *De Pascha computus* non è vero che tutto cavò dalla sua testa, com'egli vorrebbe dar ad intendere. Infatti il suo *pinax* è redatto con gli stessi criteri del *pinax* ippoliteo, e, come questo, si fonda sopra un ciclo di sedici anni (2). Ma con ciò, si badi, non intendiamo dire che, nei particolari, non vi siano differenze di sorta fra le due tavole. Differenze ve ne sono, e parecchie; poichè l'anonimo autore, che non ricorda mai il nome d'Ippolito, tuttavia sembra alludere proprio a lui, nei luoghi dove confuta vagamente l'opera dei predecessori e si studia di correggerne e completarne il sistema (3).

Codeste differenze però non sono mai tante, da distruggere l'opinione che l'autore africano si sia giovato direttamente dell'opera d'Ippolito; a meno che non s'ammetta l'esistenza d'una fonte comune. In ogni modo, il *De Pascha computus*, essendo la più antica delle opere a noi pervenute sulla controversia pasquale, è d'inestimabile valore storico. Ed appare cosa davvero stranissima anche a noi, come già al De Rossi (4), che i dotti abbiano per lungo tempo trascurato, anzi del tutto ignorato, un così insigne documento, e così utile per la ricostruzione e l'interpretazione dell'iscrizione lateranense.

Di ben altra forma e natura è il trattato *De laude martyrii*, appartenente al numero delle istruzioni pastorali o dei libri di disciplina. Non ne conosciamo con assoluta certezza la data di composizione, ma in compenso possediamo non pochi argomenti che ci permettono di determinarla approssimativamente. Anzitutto l'autore parla, come di un avvenimento contemporaneo, di una terribile pestilenza che spargeva nelle popolose città la desolazione e la morte (5). Inoltre allude a una recente persecuzione, e descrive, da testimone oculare, le orrende torture a cui venivano sottoposti i confessori della fede. « Come potremmo

(1) *De Pascha comp.*, 23.

(2) *De Pascha computus*, 23 : *Hos autem annos omnes ab Exodo id est a primo pinacis versu per septem* SEDECENNITATES *illos usque numerando* etc. Cfr. *ibid.*, 6-8 ; 18 ; e la tavola.

(3) *De Pascha comp.*, 4 ; 6, Cfr. Duchesne, *Origines chrétiennes*, pag. 266.

(4) De Rossi, *Inscript. christian.*, I, pag. LXXX. Cfr. la *Praefatio* di Hartel, nella sua edizione di Cipriano, vol. III, pag. LXV.

(5) *De laude martyr.*, 8 (*Appendix* di Hartel, pag. 26 sgg.).

noi riconoscere — egli dice — la dignità del martirio, se non fossimo costretti a desiderarla, anche con danno del nostro corpo? Proprio io, e certamente non m'inganno sulla verità di quanto asserisco, allorchè le mani crudeli dei persecutori laceravano le membra, e il carnefice torturava i corpi dilaniati, senza però vincerli, ho sentito con i miei orecchi pronunziare dagli astanti le parole: « È una gran cosa, cotesta! Senza dubbio c'è un non so che di portentoso nel non lasciarsi domare dal dolore, nè abbattere dall'angoscia delle torture ». Altri poi dicevano: « Ed ha figli, credo; poichè a casa vive con una donna, che è la sua consorte. E tuttavia non cede all'affetto per i suoi figliuoli; non si lascia distogliere dal pensiero dei suoi cari; è irremovibile nella sua decisione » ([1]). Altrove l'oratore sembra alludere al pericolo di una nuova persecuzione. Infatti chiede ai fedeli di ricordarsi di lui, quando saranno martiri; e già gli par d'assistere alla gloria luminosa del loro trionfo ([2]). Infine, parla dei *lapsi* della persecuzione precedente, i quali potranno con un'eroica morte redimersi dalla vergogna della colpa commessa ([3]). Tutte queste considerazioni giustificano pienamente, a mio credere, l'opinione del Monceaux, il quale afferma che il *De laude martyrii* dovett'essere composto nel 252 o 253, durante l'infierire della pestilenza, oppure nel tempo in cui si cominciava a deliberare sulla sorte dei *lapsi* della persecuzione di Decio, e si temeva una nuova persecuzione da parte di Gallo ([4]).

Sull'autore non sappiamo nulla. Il trattato figura, è vero, insieme con l'altro *Adversus Iudaeos*, nella lista di Cheltenham. Ma la ragione principale che impedisce di attribuire a Cipriano, come pur fanno Agostino e Lucifero di Cagliari ([5]), la paternità di quell'opera, è lo sfarzo ambizioso di una retorica falsa e vuota che lussureggia fin dal primo capitolo, e mal si adatta, checchè ne pensino il Baronius, il Bellarmin, il Tillemont, fra gli antichi, e il Goetz ([6]), fra i moderni, alla gravità delle circostanze in cui l'opuscolo fu scritto; tanto più, se si paragona il *De laude martyrii*

([1]) *De laude martyr.*, 15.
([2]) *De laude martyr.*, 30.
([3]) *De laude martyr.*, 23. Cfr. *ibid.*, 3.
([4]) Monceaux, *Hist. litt.* ecc., II, pag. 103.
([5]) Augustin., *Contra Gaudent.*, I, 30 (34); Lucifer Caralit., *Moriendum esse pro Dei filio*. Sul modo come Lucifero di Cagliari si servì del *De laude martyrii*, vedi Goetz, *Gesch. der cyprianischen Literatur*, pagg. 48-50.
([6]) Goetz, *Gesch. der cyprianischen Litteratur* etc., pag. 39 sg. Cfr. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, pag. 718.

con qualcuno di quei trattati autentici di Cipriano, scritti in circostanze ugualmente gravi, ma con maggior sobrietà e serietà d'intonazione, che fa meglio vibrare nelle parole l'animo del vescovo addolorato dei dolori del suo gregge. Senza dire che sarebbe assai strano il non trovare in nessuno degli scritti cipriani, composti dopo il *De laude*, e in cui si tratta direttamente o indirettamente del martirio, la benchè minima allusione a quell'opuscolo. Harnack vorrebbe attribuirlo a Novaziano; ma, dopo le confutazioni del Weyman e del Krüger, il suo tentativo può considerarsi interamente fallito. Si può soltanto ritenere con molta verosimiglianza che il trattato fu composto in Africa da un discepolo di Cipriano. E a conferma di tale opinione è lecito addurre non solo il fatto che il *De laude* trovasi citato nella lista del 359 [1], ma anche le qualità caratteristiche dello stile e la forma delle citazioni bibliche, strettamente affini a quelle degli altri testi africani.

Il trattato ha la forma di un discorso [2], rivolto ai « *fratres carissimi* » [3]. Dopo un solenne esordio, scritto con cura un po' soverchia della parola e dello stile per dimostrare la grandiosità dell'argomento prescelto e giustificare l'audacia di così ardua impresa [4], l'autore passa a descrivere la potenza del martirio, che cancella tutte le colpe, ed è fondamento di vita e di fede, presidio di salvezza, vincolo di libertà e di onore [5]. Poi divide in tre parti il suo soggetto, dichiarando di voler esporre che cosa sia il martirio, quanto sia grande, ed a che cosa giovi [6]. Si noti però fin d'ora che, nello svolgimento della materia, questa divisione non è osservata con rigorosa esattezza, poichè le tre parti non sono mai nettamente separate l'una dall'altra. Di più, è una divisione falsa ed artificiosa, perchè, come ognun vede, la definizione del martirio è implicita nella dimostrazione della sua importanza e della sua utilità. Ma a ciò non bada l'anonimo autore; e con

(1) Sull'ingegnosa ipotesi con cui il Monceaux è riuscito a spiegare in che modo l'autore della lista di Cheltenham, fraintendendo le parole di Ponzio (*Vita Cypriani*, 7 : *Quis denique tot confessores...*?), alludenti alla lettera 76, scritta da Cipriano ai confessori della Numidia, abbia introdotto il *De laude martyrii*, sicuramente spurio, nell'elenco delle opere autentiche di Cipriano, vedi la *Bibliografia*, a pag. 381 sg.

(2) L'autore stesso infatti lo designa con la parola *oratio* (*De laude martyr.*, 24).

(3) *De laude martyr.*, 1; 9; 12-16; 19; 24; 26-28; 30.

(4) *De laude martyr.*, 1.

(5) *De laude martyr.*, 2-3.

(6) *De laude martyr.*, 4.

argomentazioni generiche, con luoghi comuni, con idee, tante volte e tanto più artisticamente espresse da Cipriano, trattiene a lungo i suoi lettori sulla natura (1), sulla grandezza (2), e sui vantaggi del martirio (3). Termina con un'enfatica perorazione, dove esorta i « carissimi fratelli » a ricordarsi di lui, quando Dio avrà cominciato ad onorare in loro il martirio, e, figgendo lo sguardo nell'avvenire, ne contempla e descrive il fulgido trionfo, dopo l'effusione del sangue (4).

Il *De laude martyrii* non presenta nulla di nuovo, o almeno di notevole, ma solo vecchie idee rimbiondite di eleganze retoriche e di artifizi stilistici, che il più delle volte non servono se non a coprire la povertà, o addirittura la vacuità del pensiero. L'autore, più che pensatore, è abilissimo artista dell'immagine e della parola. Egli si è proposto di riuscire eloquente, di parlar bene; e alla forma rivolge in particolar modo tutte le sue cure, poco o niente curandosi dell'originalità del contenuto. Il suo, dunque, è un lavoro di cesello, uno studio costante del particolare, dell'accessorio, dell'ornamentale. E invero, per questo rispetto, l'opuscolo offre qua e là qualche pregio di bellezza che stimola e commuove la mente di chi legge. La similitudine, per esempio, è, tra le figure retoriche, la più frequentemente adoperata dall'autore: il martire è come una diga che resiste, immobile, alla violenza dei flutti (5), o come un soldato che ritorna carico delle spoglie del nemico, o come un nocchiero che riesce ad entrare in porto, dopo la tempesta (6); per il confessore, la morte produce la vita, così come la potatura è causa di maggior prosperità per una vigna, o come la stoppia bruciata è causa di fecondità per il terreno (7); il peccatore rigenerato dal martirio è simile ad un campo che, riarso dal sole, si ricopre di lussureggiante vegetazione, quando sia stato convenientemente irrigato (8). Belle ed originali certe descrizioni, per freschezza idilliaca, o per contrasto di toni, o per varietà di colori spesso troppo vivi e realistici. Qui vedi sanguinare le ferite prodotte dagli strumenti di tortura; senti sibilare i flagelli dei carnefici che strappano brani di carne (9). Là osservi

(1) *De laude martyr.*, 4-12.
(2) *De laude martyr.*, 13-18.
(3) *De laude martyr.*, 19-29.
(4) *De laude martyr.*, 30.
(5) *De laude martyr.*, 4.
(6) *De laude martyr.*, 10; 19.
(7) *De laude martyr.*, 7.
(8) *De laude martyr.*, 23.
(9) *De laude martyr.*, 3; 15.

un ridente paesaggio marino: una diga, contro cui s'avventa il mare; le onde s'incurvano, incalzano, circondano, spumeggianti, l'incrollabile mole; poi si rompono, si frantumano tra le anfrattuosità della scogliera, rimormorando la loro rabbia vinta, ma non doma (1). Più oltre assisti ai terribili effetti di una tempesta sul mare: il cielo è nero di picea caligine; il mare è plumbeo e sconvolto; tra le nubi squarciate guizzano i lampi; i flutti si levano minacciosi e battono furiosamente contro gli scogli biancheggianti di spuma (2). Altrove inorridisci al lugubre spettacolo di un quadro dell'Inferno, dove, con uno strano miscuglio di elementi pagani e cristiani, trovi descritto il cupo gemito dei dannati confondentesi col crepitar delle fiamme e lo stridor delle catene (3). Poi lo sguardo si rasserena in una radiosa visione del Paradiso, dimora dei martiri, dove si stendono ameni campi, ricoperti d'erbe e di fiori, allietati da fonti e da ruscelli; dove le alture sono rivestite di boschi sempre verdi e fronzuti; dove regna sempre la stessa stagione, la stessa luce, la stessa calma, la stessa bellezza (4).

Il *De laude Martyrii*, insomma, si rivela opera d'un retore cristiano, più retore che cristiano, molto affine per indole e per tendenze letterarie ad uomini della scuola di Frontone e d'Apuleio.

Tale è anche il carattere di altri due opuscoli, l'uno su gli *Spettacoli* e l'altro sulla *Castità*, che sembrano entrambi esser frutto dell'Africa del III secolo.

Il *De spectaculis* ha la forma di una lettera (5), che Cipriano, assente, avrebbe inviato ai Cristiani di Cartagine, per ammonirli sulla necessità di evitare gli spettacoli dei pagani. Il vescovo comincia a rallegrarsi dell'occasione che lo invita a colloquio con i fedeli della sua comunità. Egli è preso da grande stupore, pensando a certa gente che non trova strana la presenza dei Cristiani nei teatri, ed anzi cerca di scusarla con prove desunte dai testi della Scrittura. Crede perciò necessario di ricordare a tutti le vere regole della disciplina ecclesiastica (6).

Poichè non si dànno spettacoli che non siano più o meno

(1) *De laude martyr.*, 4.
(2) *De laude martyr.*, 13.
(3) *De laude martyr.*, 20.
(4) *De laude martyr.*, 21.
(5) L'indirizzo della lettera suona così: « *Cyprianus plebi in Evangelio stanti s.* ». Vedi l'*Appendix* di Hartel, III, pag. 3 sgg.
(6) *De spectaculis*, 1.

gravemente infetti di superstizione idolatrica, un Cristiano non può assistervi senza recar offesa a Dio. Ma — si obietta — la Scrittura non si fa nessuno scrupolo di parlare di quelle stesse cose che si rappresentano negli spettacoli: Elia è chiamato cocchiere d'Israele (1); di David si dice che saltò dinanzi all'Arca (2); vi si fa menzione di molti strumenti musicali (3); San Paolo inoltre, per indurre i Cristiani a lavorar senza tregua in vantaggio della propria salvezza, adduce l'esempio di quelli che lottano e corrono nello stadio con la speranza di ottenerne il premio (4). Perchè dunque non dovrebbe esser lecito ad un Cristiano di assistere a quegli spettacoli, intorno ai quali fu lecito di scrivere nei libri santi? A tale obiezione l'autore risponde che i citati passi della Scrittura hanno per iscopo di esortare gli uomini al culto della virtù, non al godimento di piaceri colpevoli (5). La Scrittura proibisce di vedere tutto ciò che è proibito di fare. E nella condanna con cui colpisce l'idolatria, madre di tutti gli spettacoli, chi non vede implicitamente condannati anche questi? Si pensi infatti all'origine dei giuochi, e si avrà la prova del fatto che le rappresentazioni, accompagnate sempre con sacrificî, e talvolta con sacrificî umani, sono un'invenzione diabolica. Immenso è il danno morale cagionato dagli spettacoli, di qualunque specie essi siano. L'anfiteatro, con la vista delle uccisioni e del sangue, educa l'anima alla crudeltà; il circo, oltre a vane ridicolaggini di fazioni e di contese, porta seco inevitabilmente tutte le forme più volgari della dissolutezza e della prostituzione; il teatro è una scuola di oscene buffonerie, di pubblica libidine, di svergognata impudicizia (6). Come potrebbe un Cristiano, in mezzo a tante lordure, conservar intatta la purità dell'anima e del corpo? Tutti gli spettacoli, consistano essi in giuochi, in commedie, in tragedie, o in concerti musicali, sono così pieni di pericoli e di vanità, che per ciò soltanto, quand'anche non fossero consacrati agl'idoli, dovrebbero essere proibiti ai fedeli (7). Nè è da dire che ad un Cristiano mancano spettacoli assai più utili e dilettevoli di quelli pagani. Gliene offre una grandissima quantità la natura, in tutti i momenti della sua vita, così ricca di prodigiosi fenomeni

(1) IV *Reg.*, 2, 12.
(2) II *Reg.*, 6, 14.
(3) *Ps.* 149 e 150.
(4) I *Cor.*, 9, 24 sgg.
(5) *De spectac.*, 2-3.
(6) *De spectac.*, 4-6.
(7) *De spectac.*, 7-8.

e di stupende bellezze: la levata ed il tramonto del sole, le fasi della luna, i moti degli astri, il corso delle stagioni, la vicenda dei giorni e delle notti, la mole superba delle montagne, i fiumi, le sorgenti, la sterminata vastità dei mari sono tutte opere divine, di gran lunga superiori alle invenzioni dell'uomo (1). Nè basta. Altri spettacoli, ancor più meravigliosi, vedrà il Cristiano rivelarsi ai suoi occhi, ebbri di stupore e di letizia, leggendo i libri della Sacra Scrittura: la creazione del mondo, i miracoli senza numero compiuti da Dio in favore del popolo eletto, le evocazioni e le risurrezioni, la sconfitta del diavolo per opera di Gesù Cristo, le speranze dell'eterna salute (2).

Il *De bono pudicitiae*, attribuito anch'esso a Cipriano dalla tradizione manoscritta (3), vuol essere, come il *De spectaculis*, un trattato di disciplina in forma di lettera spedita dal vescovo assente ai fedeli della sua comunità. L'indirizzo manca, perchè è caduto con le prime parole del testo.

Nel breve capitolo d'introduzione, il vescovo dichiara com'egli si sforzi, benchè lontano dai suoi fedeli, di compiere il proprio dovere, e di mantener vivo, con lettere, nell'animo loro il sentimento del rispetto per le regole della disciplina (4). Passa quindi a raccomandare sopra ogni cosa la castità, di cui fa uno splendido elogio, chiamandola onore dei corpi, ornamento dei costumi, santità del sesso, vincolo dei matrimoni, propugnacolo del pudore, pace della famiglia, origine della concordia (5). Nella castità si distinguono tre gradi: la verginità, la continenza, e la fedeltà coniugale (6). La legge della castità nel matrimonio risale ai tempi antichissimi della creazione dell'uomo ed è confermata da numerosi luoghi della Scrittura. Ma la verginità è uno stato di gran lunga più nobile degli altri, perchè rende l'uomo in certo modo superiore agli angeli. Di questa virtù, la quale non si ottiene senza il soccorso della grazia, si rinvengono moltissimi esempi nei testi biblici (7). Il maggior piacere che un Cristiano possa

(1) *De spectac.*, 9.

(2) *De spectac.*, 10.

(3) Alla fine del trattato, nel codice Parigino, designato da Hartel con *Z*, si legge questa nota: *Caecilii Cypriani de pudicitia explicit.* Vedi l'apparato critico nell'*Appendix* di Hartel, III, pag. 25.

(4) *De bono pudicit.*, 1 (*Appendix* di Hartel, III, pag. 13 sgg.).

(5) *De bono pudicit.*, 2-3.

(6) *De bono pudicit.*, 4: *Pudicitia locum primum in virginibus tenet, secundum in continentibus, tertium in matrimoniis.*

(7) *De bono pudicit.*, 4-10.

provare, consiste nel vincere il piacere. Trionfando delle sue passioni, egli trionfa di sè stesso, e consegue il premio sicuro di un lungo periodo di pace e di libertà (1). La castità vera non va mai disgiunta da un tenor di vita semplice e modesto: lusso, ornamenti, imbellettature non esistono per lei (2). Uomini e donne devono con ogni diligenza curarsi della pratica e della conservazione di quella virtù, stando sempre in guardia contro le insidie della carne e contro gli attacchi del diavolo. Spetta all'anima di reprimere gli stimoli della carne; all'anima è stato assegnato il potere di reggere le membra, e di contenerne con i freni dei celesti precetti gl'impulsi, quando questi minacciano di esorbitare dai limiti stabiliti: l'anima pertanto deve costantemente invocare l'aiuto di Dio contro tutti i vizi e contro tutti i pericoli (3).

Questo il contenuto del *De spectaculis* e del *De bono pudicitiae.*

I due trattati, com'è stato dimostrato, sono un'imitazione servile, l'uno del *De spectaculis* di Tertulliano (4), l'altro del *De pudicitia* tertullianeo (5) e del *De habitu virginum* di Cipriano (6). Hanno comune la forma esteriore, cioè quella di una lettera indirizzata da Cipriano assente ai fedeli della sua comunità; hanno

(1) *De bono pudicit.*, 11.

(2) *De bono pudicit.*, 12.

(3) *De bono pudicit.*, 13-14.

(4) Cfr. Tertull., *De spectac.*, 16 : *Ne principibus quidem aut civibus suis parcunt* con *De spectac.*, 6 : *Cum nulli hominum aut generi aut professioni ab improbis isto sermone parcatur;* Tertull., *De spectac.*, 17 : *Cur aeque liceat videre, quae facere flagitium est?* con *De spectac.*, 6 : *Discit et facere, dum consuescit videre.* Per altre somiglianze vedi Wölfflin, *Cyprianus de spectaculis*, in *Archiv für lat. Lexikogr. u. Gramm.*, 8, 1892, pag. 15.

(5) Cfr. Tertull., *De pudic.*, 1 : *Pudicitia flos morum, honor corporum, decor sexuum, integritas sanguinis, fides generis, fundamentum sanctitatis* con *De bono pudic.*, 3 : *Pudicitia est honor corporum, ornamentum morum, sanctitas sexuum, ... fides generis, propugnaculum pudoris, fons castitatis;* Tertull., *De pudic.*, 1 : *Pudicitia... praeiudicium omnibus bonae mentis* con *De bono pudic.*, 12 : *Sollicitudo de pulchritudine malae mentis iudicium est.* Per altre somiglianze vedi Matzinger, *Des heiligen Thascius Caecilius Cyprianus Traktat De bono pudicitiae*, Nürnberg, 1892, pag. 31.

(6) Cfr. Cypr., *De hab. virg.*, 22 : *Cum castae perseveratis et virgines, angelis dei estis aequales* con *De bono pudic.*, 7 : *virginitas aequat se angelis;* Cypr., *De hab. virg.*, 2 : *Demus operam, ne quid immundum et profanum templo dei inferatur* con *De bono pudic.*, 12 : *Sit natura corporum libera nec divinis operibus inferatur vis;* Cypr., *De hab. virg.*, 14 : *Lapillis aut margaritis contexta serie... monilia instituit, quibus cervicem quam fecit absconderet* con *De bono pudic.*, 12 : *Cervices peregrinis lapidibus urgentur et absconduntur.* Altre somiglianze vedi in Matzinger, *Op. cit.*, pag. 7. Cfr. anche Demmler, *Theol. Quartalschrift*, 76, 1894, pag. 237.

altresì comuni le peculiarità stilistiche e linguistiche, gli artifizi retorici, le parole, le frasi. Non senza ragione dunque i critici ammettono generalmente che i due opuscoli debbono attribuirsi ad un medesimo autore. Ma chi sia codesto autore, è questione assai controversa. Alcuni, come Wölfflin e Matzinger, accettando la testimonianza della tradizione manoscritta, credono che Cipriano compose le due opere nel 250, vale a dire nel tempo della sua assenza da Cartagine, mentre infieriva la persecuzione di Decio. Ma tale ipotesi ha contro di sè molti argomenti che la rendono assolutamente insostenibile. Anzitutto così il *De spectaculis* come il *De bono pudicitiae* non sono ricordati nè dal diacono Ponzio, nè dal compilatore della lista di Cheltenham, nè da alcun altro degli autori antichi. Secondariamente, non sembra ammissibile che Cipriano, in pieno tempo di persecuzione, quando tutt'intera la sua attività era spesa a reprimere l'atteggiamento ostile degli apostati, e a scongiurare il pericolo di uno scisma, trovasse il momento e la voglia di dedicarsi a scrivere, per semplice diletto, su questioni teoriche di disciplina ecclesiastica. Poichè, si badi, nel corso dei due trattati non s'incontra neppur un'allusione a gravi avvenimenti contemporanei che possano aver indotto l'autore a prendere la penna per correggere le intemperanze dei suoi fedeli; anzi nel *De bono pudicitiae,* l'autore riconosce ai fedeli il merito di una scrupolosa osservanza del precetto sulla castità (1). In terzo luogo, è stato giustamente notato che i due opuscoli non presentano nessuna relazione di somiglianza, nè per la forma nè per il contenuto, con le opere autentiche del vescovo cartaginese. Infatti l'indirizzo del *De spectaculis (Cyprianus plebi in Evangelio stanti s.)* è diversissimo da quello che Cipriano adoperava nella sua corrispondenza col clero e con i fedeli della comunità di Cartagine. E quanto al contenuto, è davvero strana la mancanza assoluta, come nel *De spectaculis,* o la soverchia scarsezza, come nel *De bono pudicitiae,* delle citazioni bibliche, se si pensa che il carattere fondamentale delle opere schiettamente ciprianee consiste appunto nel porre i testi della Sacra Scrittura a base di qualsiasi argomentazione di natura apologetica, o polemica, o teologica, o disciplinare.

Scartata così l'ipotesi che le due opere siano uscite dalla penna di Cipriano, resta da vedere se se ne possa attribuire la paternità a Novaziano, come vorrebbe il Weyman, e con lui il Demmler

(1) *De bono pudic.*, 2: *Pudicitiae claustra teneatis,* QUOD *et* FACITIS, *admoneo.*

e il D'Alès. Costoro fondano specialmente la propria opinione su certe affinità formali tra i nostri opuscoli e quelli di Novaziano (1). E tali affinità sono spesso così notevoli, che non è da meravigliare, se la tesi del Weyman fu a suo tempo accolta con favore dalla maggior parte dei critici (2). Il solo che oggi vi si opponga risolutamente è il Monceaux, il quale non riconosce nessuna importanza alle prove addotte dai sostenitori della tesi avversaria, e con la comune imitazione dei modelli tertullianei spiega le non poche relazioni di somiglianza che intercedono fra i due trattati e le opere di Novaziano. Gli argomenti, ch'egli porta, per dimostrare che il *De spectaculis* e il *De bono pudicitiae* sono contraffazioni di un retore di professione, e che questo retore era probabilmente un chierico della scuola di Cipriano, a noi, a dir vero, paiono sensati e persuasivi (3). Certo provocano fortissimi dubbi sulla validità del ragionamento del Weyman e degli altri, perchè le particolarità dello stile e la forma delle citazioni bibliche — citazioni, per giunta, molto scarse e molto brevi! — non possono di per sè sole costituire un elemento di prova decisivo per l'attribuzione dei trattati a Novaziano.

A più vivace contrasto di dotte polemiche e di ardite congetture diede occasione un altro opuscolo pseudociprianeo, il *De aleatoribus* (4), che è una predica fatta da un vescovo ai suoi

(1) Per esempio, l'indirizzo della lettera *De spectaculis: Cyprianus plebi in Evangelio stanti s.*, è molto simile a quello della lettera sicuramente novazianea *De cibis Judaicis: Novatianus plebi in Evangelio perstanti salutem* (cfr., per l'espressione, *De cib. Judaic.*, 1 : *Dum sine cessatione in Evangelio vos perstare monstratis*). Anche la chiusa del *De spectaculis: Cui laus et honor in saecula saeculorum* è quasi identica all'altra del *De cibis Judaicis: Cui laus et honor et claritas in saecula saeculorum*. Per altre somiglianze, vedi Weyman, *Hist. Jahrb.*, 13, 1892, pag. 743, e *passim* l'edizione del *De cibis* curata da Landgraf e Weyman in *Archiv für lat. Lexikographie*, 11, 1900, pag. 239. Quanto al *De bono pudicitiae*, cfr. c. 12 : *Vitiorum sarcinas* con Novatian., *Epist.* 36, 1 : *Maeroris nostri... sarcinam; De bon. pudic.*, 13 : *Ruinae... resarciuntur* con Novat., *Epist.* 30, 4 : *Ruinas... sarcirent; De bon. pudic.*, 2 : *Ecclesiam sponsam Christi* con Novat., *De trinit.*, 29 : *Ecclesiae Christi sponsae; De bon. pudic.*, 3 : *Bene sibi conscia* (scil. *pudicitia*) *de pulchritudine* con Novat., *Epist.* 30, 1 : *Bene sibi conscius animus*, e con *De cibis Jud.*, 2 : *Adhuc sibi bene conscios homines*. Vedi altre numerose analogie di forma raccolte in Weyman, *Op. cit.*, pag. 744, e in Demmler, *Theol. Quartalschrift*, 76, 1894, pag. 245.

(2) Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, 2, 2, 1904, pag. 400.

(3) Monceaux, *Hist. litt.* ecc., II, pag. 109 sgg.

(4) Questo titolo dànno generalmente i manoscritti (vedi *Appendix* di Hartel, III, pag. 92). Ma è evidente che al contenuto dell'opera corrisponderebbe meglio il titolo *Ad aleatores*, o *Adversus aleatores*, come si legge in alcuni manoscritti, alla fine del trattato (vedi *Appendix* di Hartel, III, pag. 104).

fedeli contro il giuoco dei dadi. Anche questo trattatello pare che avesse la forma di una lettera [1]. Il testo, in ogni modo, è mutilo in principio; e ciò naturalmente spiegherebbe la mancanza dell'indirizzo. Sarebbe avvenuto, insomma, per il *De aleatoribus* quello che notammo a proposito del *De bono pudicitiae.*

L'autore comincia col dire come uno dei doveri principali della sua carica di vescovo sia di sorvegliare su tutti i fedeli della comunità, specialmente quando alcuni di costoro si abbandonano a vita licenziosa e sregolata. E, volendo mettere in rilievo le funeste conseguenze che sogliono, in tali casi, venir prodotte da trascuratezza o da malintesa indulgenza da parte del vescovo, si dilunga alquanto nell'esporre i doveri inerenti all'episcopato.

Il vescovo è il pastore del suo gregge, il tesoriere e l'amministratore della dottrina evangelica; egli deve, conformemente ai precetti del Signore, prendersi cura di tutti i peccatori, e ricondurli sulla buona strada [2]. Molte sono le tentazioni a cui ricorre il diavolo per traviare i Cristiani [3]. Una di esse è appunto il giuoco dei dadi, nel quale l'antico avversario di Dio esercita con maggior violenza ed efficacia la maligna opera sua. I fedeli devono guardarsi con ogni cautela dalle insidie di codesta tentazione. Poichè è veramente mostruoso che quella mano, la quale, ormai purificata delle umane colpe ed ammessa alla celebrazione del santo sacrifizio, suol esser levata in alto, a lode di Dio, nel tempio, e fa il segno della croce sulla fronte dei devoti, e compie i divini misteri, si faccia irretire dal diavolo, e si condanni da sè stessa, protendendosi sulla tavola da giuoco, che è l'arma avvelenata con cui il demonio apre larghi solchi di ferite insanabili [4]. La tavola da giuoco è la sede delle più turpi e sfrenate passioni: c'è il pazzo furore, lo spergiuro venale, il linguaggio impregnato di veleno serpentino, il litigio rabbioso, la rissa crudele, l'impazienza, la perfidia, e l'avarizia. Il giocatore sciupa il tempo, consuma miseramente l'eredità paterna, si riempie di debiti, opera contro la legge, si macchia d'infamia, ed è trascinato perfino a

[1] Infatti in alcuni manoscritti, e precisamente nel Trecensis (Q) e nel Reginensis (T), si leggono le parole: *Incipit epistula Cypriani de aleatoribus.* Cfr. l'apparato critico nell'*Appendix* di Hartel, III, pag. 92.

[2] *De aleator.*, 1-4.

[3] *De aleator.*, 5: *Multae enim sunt temptationes eius quarum primordia sunt: idololatria, moechiae, furta, rapinae, avaritia, fraus, ebrietas, impatientia, adulteria, homicidia, zelus, perfidia, falsa testimonia, eloquium falsum, invidia, extollentia, maledictum, error.* Cfr. Harnack, *Texte u. Untersuch.*, 5, 1 (1888), pag. 86; Funk, *Hist. Jahrb.*, 10 (1889), pag. 18.

[4] *De aleator.*, 5.

vizi di lussuria, poichè intorno alle tavole da giuoco per solito gironzano le donnine allegre (1).

Ma chi fu il primo inventore del giuoco dei dadi? Un dotto, per istigazione del diavolo. Costui, desideroso di onori divini, si fece erigere una statua, che lo rappresentasse in atto di portare tra le braccia una tavola da giuoco con il suo nome scolpito sotto; e ciò per immortalarsi come inventore di quella perniciosa diavoleria, e nello stesso tempo per designare i giocatori con una speciale denominazione.

Di quella statua si fecero moltissimi esemplari, e l'inventore ottenne che ciascun giocatore, prima d'iniziare il giuoco, offrisse alla statua un sacrifizio. Così accadde che un uomo perverso diventasse oggetto di culto divino (2). Avvicinarsi pertanto alla tavola da giuoco, significa darsi nuovamente in braccio all'idolatria. Chi gioca non è cristiano, ma pagano, e non gode l'amore di Gesù Cristo, ma entra a far parte del numero dei suoi nemici. Egli, alimentando con l'assidua pratica l'abominevole passione che mette radici sempre più vigorose nell'animo suo, fa peccato contro Dio, e perciò, secondo i precetti della Scrittura, resta privo d'ogni speranza di perdono (3). I fedeli devono dunque rinunziare al vizio nefando; devono spargere il danaro sulla mensa del Signore, piuttosto che sulla tavola da giuoco; devono distribuire ai poveri, anzichè al diavolo, il loro patrimonio. Il Cristiano ha l'obbligo di vivere per la Chiesa, non per il giuoco; di accumulare nel cielo i suoi tesori con le opere buone, e di procacciarsi, per mezzo dell'elemosina e della preghiera, la remissione dei peccati (4).

Chi sia l'autore del *De aleatoribus*, non sappiamo. Harnack, per il primo, stimò di dover riconoscere in quel trattato un'opera di papa Vittore I (189-198/199) e, per conseguenza, « il più antico scritto cristiano di parlata latina », dovendo, secondo lui, Minucio Felice venir collocato dopo Tertulliano. Ma la strepitosa ipotesi non ebbe fortuna: raccolse da principio qualche rara adesione (Ryder, Hoensbroech, Minasi) (5); poi venne destituita

(1) *De aleat.*, 6.

(2) *De aleator.*, 7. Evidentemente l'inventore, a cui s'allude in questo luogo, è Palamede. I giocatori quindi dovevano chiamarsi *Palamedei*.

(3) *De aleator.*, 8-10.

(4) *De aleat.*, 11.

(5) Il Minasi anzi (*L'opuscolo « contra Aleatores » scritto da un Pontefice romano del secondo secolo* ecc., in *La Civiltà cattolica*, Serie 15, vol. 2 (1892), pagg. 469-489) credette di scoprire nel cap. 4 del *De aleatoribus* una citazione dalla lettera perduta di San Paolo ai Corinti (I *Corinth.*, 5, 9), e vide in ciò una nuova prova della grande antichità di quello scritto. La sua tesi però fu trionfal-

d'ogni fondamento di verità, osservandosi che l'autore del *De aleatoribus* si giovò delle opere di Cipriano. E lo stesso Harnack non tardò ad abbandonarla, sostituendola con l'altra, che l'opuscolo fosse stato composto, in epoca postciprianea, da un vescovo novazianista romano (1). Da allora cominciò una ridda fantastica delle più strane congetture. Alcuni, seguendo la tradizione manoscritta, affermarono che l'autore fosse Cipriano (Langen). Altri credettero di poter assegnare la paternità dell'opera al papa Melchiade, originario dell'Africa (Miodonski, Sanday), oppure a qualcuno dei papi che governarono la Chiesa di Roma tra il 250 e il 350 (Woelfflin, De Rossi, Funk, i teologi del Seminario di storia ecclesiastica dell'Università di Lovanio). Altri, ancor più audaci, pensarono ad Ippolito (Haller), al papa Callisto (Giffert), a un vescovo novazianista del tempo di Costantino (Hilgenfeld), a un vescovo romano donatista (Morin), a Celerino, confessore cartaginese della persecuzione di Decio (Haussleiter).

È perfettamente inutile discutere su ciascuna di queste ipotesi, poichè la scarsezza di dati positivi rende impossibile qualsiasi tentativo di una precisa determinazione del nome di chi compose il *De aleatoribus*. Non mancano però argomenti di qualche importanza per dimostrare che l'opuscolo proviene dall'Africa del III secolo. Esso anzitutto figura, nella tradizione manoscritta, fra le opere di Cipriano: falsa attribuzione, come vedemmo, ma che pure può essere indizio eloquente dell'appartenenza dell'opuscolo alla scuola del vescovo cartaginese. Inoltre, come fu provato da Woelfflin, Funk, Miodonski, Haussleiter, ed altri, l'anonimo autore del *De aleatoribus* fece larghissimo uso delle opere di Cipriano, specialmente dei *Testimonia ad Quirinum* e del *De habitu virginum*. Di più, le numerose citazioni bibliche inserite nell'opera sono strettamente affini al gruppo dei testi africani (2); e la lingua del trattato, piena di solecismi e di barbarismi, presenta molte relazioni di somiglianza con quella di certe lettere dei confessori africani del tempo di Cipriano (3).

mente confutata dal Callewaert (*Une lettre perdue de S. Paul et le « De aleatoribus », supplément à l'étude critique sur l'opuscule « De aleatoribus »* ecc., Louvain, 1893), il quale dimostrò che la citazione, su cui si fondava il Minasi, proveniva non direttamente dalla lettera paolina, ma indirettamente attraverso il *Pastore* di Erma (*Mand.*, 4, 1, 9), e che la lettera di San Paolo era già perduta al tempo di Clemente romano.

(1) Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, 2, 2 (Leipzig, 1904), pag. 379.

(2) Cfr. Monceaux, *Hist. litt.* ecc., I, pag. 128 sgg.

(3) Miodonski, *Anonymus adversus aleatores und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den karthaginiensischen Klerus*, Erlangen e Leipzig, 1889.

L'autore era certamente un vescovo. Infatti in un luogo del trattato si leggono queste parole: « La bontà divina e paterna affidò a noi la direzione dell'apostolato, e per celeste grazia ci prepose al seggio vicariale del Signore. Noi portiamo nella nostra chiesa superiore [*o, se si accetta la lezione* « *nostro* »*:* per l'interposizione del nostro predecessore] l'origine dell'apostolato autentico, sul quale Cristo fondò la Chiesa; e ricevemmo in pari tempo il potere di legare e di sciogliere, e la cura di rimettere i peccati » (1). L'autore del *De aleatoribus* è dunque, molto probabilmente, un vescovo africano della scuola di Cipriano.

L'opuscolo ha la forma di un discorso. Le frequenti apostrofi ai fedeli (2), il tono umile, familiare, persuasivo del ragionamento, la sobrietà nello svolgimento della materia e nell'uso delle citazioni bibliche, l'*Amen* tradizionale con cui si chiude l'ultimo capitolo, tutto induce a credere che noi abbiamo nel *De aleatoribus* una vera omelia, conservataci quasi tal quale come il vescovo la pronunziò ai Cristiani della sua chiesa: un'omelia piena di forza e di calore. Le descrizioni, come quella della tavola da giuoco (3), sono vivissime, palpitanti, colorite; e con le descrizioni s'intrecciano, a tempo e luogo, utili insegnamenti di morale, sia che l'autore enumeri le fatali conseguenze del giuoco (4), sia che con infocata parola biasimi quella passione, indecorosa per un Cristiano, sia che tenti, come nella bella esortazione finale, d'indurre i suoi uditori a spendere in opere buone le proprie sostanze. « Rinunzia al giuoco, e sii cristiano — egli dice —. Al cospetto di Cristo, degli angeli e dei martiri, spargi il tuo danaro sulla mensa del Signore; dividi fra i poveri il tuo patrimonio, che forse stavi per perdere nel cieco furore della tua passione; affida

(1) *De aleat.*, 1 : *In nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit, et originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit (et) ecclesiam, in superiore* NOSTRA (così scrive Harnack con D ; NOSTRO TQM) *portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et curatione peccata dimittendi* etc. Questo passo fu argomento di lunghe discussioni. Molti pensarono che si trattasse di un vescovo di Roma, e cercarono d'identificarlo chi con Vittore, chi con Callisto, chi con Melchiade, e chi con qualche altro papa del III o del IV secolo. Alcuni vollero vederci dentro finanche una specie di rivendicazione della supremazia romana. Ma il Monceaux (*Hist. litt.* ecc., II, pag. 115) ha luminosamente dimostrato, a mio parere, che con quelle parole l'autore del *De aleatoribus* volle semplicemente alludere alla propria qualità di vescovo, e che il suo linguaggio non è per nulla diverso da quello di Cipriano e degli altri colleghi africani.

(2) *De aleator.*, 1 ; 5-6 ; 11.

(3) *De aleator.*, 5 sgg.

(4) *De aleator.*, 5 sgg.

le tue ricchezze a Cristo vincitore... Impiega la tua fortuna e tutti i tuoi mezzi nel provvedere ai bisogni della Chiesa; riponi il tuo oro, il tuo argento, le tue ricchezze nei tesori celesti; trasporta nel Paradiso, con legittima operazione, i tuoi poderi e le tue ville, affinchè i tuoi peccati ti siano rimessi in virtù delle elemosine; spendi continuamente la tua attività in opere buone. Non giocare a dadi, perchè il giuoco è funesto, è peccato mortale, è cieca follia, è negazione della verità, è ricettacolo di menzogne...

Fuggi il diavolo che ti perseguita; fuggi il giuoco, nemico delle buone azioni. La tua passione dev'essere la sapienza, la tua cura dev'essere d'istruirti nei precetti evangelici, e di tender pure le mani a Cristo, affinchè tu possa acquistar merito presso il Signore.

Non ti rivolgere più al giuoco. E così sia » (1). Si sente qui, come in ogni altro luogo dell'opera, un linguaggio schietto, semplice, bonario, che ha tutti i caratteri e tutta l'unzione di una predica amorosa; un linguaggio, a cui la barbara durezza della forma aggiunge un non so che di forte, d'attraente, d'originale (2). Nuovo per l'argomento, per l'esposizione della materia, per l'intonazione oratoria, per l'uso della lingua, il *De aleatoribus* merita, insomma, d'esser tenuto in conto di modello, tanto più pregevole, quanto più raro, dell'eloquenza cristiana nel III secolo.

Ha pure forma di sermone il *De singularitate clericorum*, indirizzato ai « *filii carissimi* » (3), nel quale si tratta del dovere che hanno gli ecclesiastici di non convivere con donne. Dopo aver brevemente esposto le ragioni che lo indussero a scrivere, l'autore dimostra, confortando di numerose citazioni bibliche il suo ragionamento, quanti pericoli porti seco la convivenza con

(1) *De aleator.*, 11. Queste parole richiamano spontaneamente alla memoria tutti quei disegni di varia forma rappresentanti tavole da giuoco, con o senza iscrizioni, scolpite sulle lastre di pietra della Basilica Giulia, a Roma (cfr. Thédenat, *Le forum romain et les forums impériaux*, 5e édit., Paris, 1911, pag. 218 sgg.), o del foro di Timgad e di altre città, in Africa (cfr. Boeswillwald, Cagnat, Ballu, *Timgad*, Paris, 1905, 4°, pag. 20, fig. 9; pag. 27-32, fig. 13, 14, 15, 16; pag. 323, fig. 153; Cagnat-Chapot, *Manuel d'archéologie romaine*, Paris, 1920, t. II, pag. 487 sgg.; *CIL*, VIII, 17938; 7998; 8407; vedi anche Saglio, *Dict. des Ant.*, fig. 4674, 4677, 4678; ecc.).

(2) Le scorrettezze linguistiche del *De aleatoribus* furono messe molto bene in rilievo dal Miodonski. I solecismi e i barbarismi vi abbondano, specialmente nei manoscritti che meno subirono l'opera del correttore, e che sono il *Monacensis*, il *Trecensis*, il *Reginensis* e il *Parisinus* (vedi *Bibliografia*). Sicchè non senza ragione i filologi considerano il *De aleatoribus* come una fonte preziosissima per la conoscenza del latino volgare.

(3) *De singularit. clericor.*, 1; 37; etc. (*Appendix* di Hartel, III, pag. 173 sgg.).

donne, e come sia difficile conservarsi casti in simili condizioni [1]. Questa tesi naturalmente non era accolta da tutti con grande entusiasmo, men che mai da coloro i quali, non sentendosi capaci di rinunziare, o per cupidigia o per sentimentalità, ai piaceri derivanti da relazione con donne, cercavano di far prevalere la tesi contraria per mezzo di argomenti più o meno speciosi, fondati su precetti ed esempi della Sacra Scrittura. Dicevano, tra l'altro, che non tenevano in nessun conto l'opinione degli uomini, e che erano lietissimi di star insieme con donne, perchè in tal modo si offriva loro una buona occasione per vincere sè stessi. Citavano le parole dell'Apostolo: « Portate gli uni i pesi degli altri, e adempite così la legge di Cristo » (*Galat.*, 6, 2); « ciascuno di noi renderà conto di sè stesso a Dio » (*Rom.*, 14, 12); adducevano l'esempio di alcuni martiri che avevano vissuto con donne senza vincoli matrimoniali, e aggiungevano che, se scandalo c'era, doveva evitarsi non solamente in casa, ma anche in chiesa, dove persone d'ambo i sessi sogliono riunirsi per assistere alle cerimonie del culto. Il nostro autore confuta vittoriosamente, l'una dopo l'altra, tutte le obiezioni degli avversari [2]. Poi si volge a prescrivere ai chierici norme rigorose di disciplina circa la possibilità delle loro relazioni con donne. Se il chierico non ha moglie, può convivere con la madre, con le sorelle, o con altre congiunte; se ha moglie, con questa e con le figlie. Ma deve ben guardarsi, se vuole impedire che si nutrano sospetti contro di lui, dall'ammettere in casa serve o altre persone estranee. In ogni modo, ha l'obbligo di limitare quanto più può le sue relazioni con donne [3]. Tale il contenuto del *De singularitate clericorum*.

Al solito, non conosciamo nè quando, nè dove, nè da chi fu composto il trattato. Nel cap. 28, l'anonimo autore cita tra Paolo e Sirach, togliendolo evidentemente da una Bibbia in uso al suo tempo, un luogo della seconda lettera di Pietro (II *Petr.* 2, 13-14). Ora è certo che, prima della metà del IV secolo, questa lettera non faceva parte del Canone sacro, nel quale fu inclusa in modo definitivo solamente nel 397 dal concilio di Cartagine. Deve quindi ritenersi erronea l'ipotesi dell'Achelis, che attribuisce lo scritto all'epoca prenicena [4]. Inoltre è stato provato con buoni

(1) *De singularit. clericor.*, 1-7.

(2) *De singularit. clericor.*, 8-37.

(3) *De singularit. clericor.*, 38-46. Sarebbe utile stabilire un confronto tra il *De singularitate clericorum* e la lettera pseudogeronimiana 42 (*De vita clericorum*), che puoi vedere in Migne, XXX, 288 sgg.

(4) Achelis, *Virgines subintroductae*, Leipzig, 1902, pag. 36.

argomenti da Harnack che i testi biblici, di cui si serve l'autore del *De singularitate clericorum*, sono anteriori alla versione geronimiana (1). Si può pertanto con molta probabilità collocare nella seconda metà del IV secolo la composizione dell'opera.

Quanto all'autore, era certamente un vescovo (2). Nel più antico manoscritto, cioè nel *Parisinus* (C), il trattato è anonimo. Non meritano perciò nessuna fede i manoscritti posteriori che l'attribuiscono a Cipriano, ad Origene e ad Agostino.

Il Morin propose d'identificare il *De singularitate clericorum* con il *Liber ad confessores et virgines*, che Gennadio ricorda come opera di un tal Macrobio, oscuro vescovo donatista, vissuto a Roma fra il 363 e il 375 (3). L'ingegnosa ipotesi piacque ad Harnack, il quale, in un dottissimo studio pubblicato nel 1903 (4), cercò di convalidarla con ogni sorta di prove. Ma nè lui, nè il Morin riuscirono a vincere una delle più gravi difficoltà che rendono assolutamente inaccettabile la loro tesi, vale a dire quella determinata dall'obiezione che il *De singularitate clericorum*, a differenza dell'opera di Macrobio, è indirizzato non già alle vergini, bensì agli ecclesiastici. Ed anzi Harnack mostrò chiaramente la debolezza della sua argomentazione, non solo facendo violenza al testo di Gennadio e scrivendo, con cavilloso ripiego,

(1) Harnack, *Der pseudocyprianische Traktat De singularitate clericorum* ecc., pag. 71.

(2) *De singularit. clericor.*, 1 : *Promiseram quidem vobis ante tempus epistolam, filii carissimi, quae omnium morum instituta de lege commendans summatim omnia contineret quaecumque universis clericis generaliter ad dirigendam regulam competunt disciplinae. Sed quia nunc feminarum commoratione vulgariter inter vos quidam ignominiae devoluti sunt, etiam de hac re specialiter vobis Domini correptione scribere compulsus sum : qui miserum me pro vestra neglegentia cum severitate conveniens mandare praecepit, ne clerici cum feminis commorentur... In dolore itaque maximo constituti de quibusdam tabefactis membris corporis nostri et in gemitu iacturam lamentantis ecclesiae, quae per segnitiem nostram redigitur per dies singulos ad nimiam paucitatem, credimus nos ex parte aliqua sublevari, quod diligentiae nostrae neglegentia quorumdam obesse non possit, quibus numquam nostrae litterae defuerunt, quae per absentiam meam frequentiam omnibus pensaverunt* etc. ; *Ibid.*, 44 : *Rogo vos quantum valeo et ultra quam valeo haec sint studia omnium clericorum* etc.

(3) Gennad., *De vir. ill.*, 5 : *Macrobius presbyter, et ipse, ut ex scriptis Optati cognovi, Donatianorum postea in urbe Roma occultus episcopus fuit. Scripsit, cum adhuc in ecclesia Dei presbyter esset,* Ad confessores et virgines *librum moralis quidem sed valde necessariae doctrinae et praecipue ad custodiendum castitatem aptissimis valde sententiis* (cioè con prove scritturali) *communitum. Claruit inter nostros primum Africae et inter suos, id est, Donatianos sive Montenses, postea Romae* (cfr. *Optat.*, 2, 4). Vedi Morin, in *Revue Bénédictine*, 8 (1891), pag. 236.

(4) Vedi *Texte und Untersuchungen*, N. F., 9, 3 (1903), pag. 1 sgg.

ad confessores virgines, invece di *ad confessores et virgines*, ma anche congetturando, per salvare la propria opinione circa l'origine donatista del *De singularitate*, che le parole *cum adhuc in ecclesia Dei presbyter esset* racchiudessero una notizia inesatta, che Gennadio avrebbe ricavata o dal contenuto dell'opera, oppure dall'uso che di quest'opera si faceva nel mondo dei cattolici. Comunque, il fatto è che nel *De singularitate* non si rinviene la benchè minima traccia di dottrina donatista; la qual cosa, non potendo non sembrar assai strana, quando si ammetta che l'autore fosse un seguace di quella dottrina, basta da sola a revocare in dubbio, se non a distruggere interamente l'ipotesi dell'attribuzione del *De singularitate* a Macrobio. Non più fortunata a noi pare che possa dirsi la tesi del von Blacha, il quale nel 1904 pubblicò una monografia per dimostrare che il *De singularitate* fu scritto nella seconda metà del III secolo, probabilmente a Roma, da un vescovo di una comunità scismatica, e precisamente da Novaziano. Ma gli argomenti addotti dal critico tedesco non poggiano su solide basi. Con giudizio arbitrario e inesatto egli identifica lo scritto, a cui si allude nel cap. 33 del *De singularitate*, sull'amputazione degli organi genitali, con l'opera, ormai perduta, di Novaziano sulla *Circoncisione* dei Giudei. Poi vuol sostenere che il *De singularitate* dovett'essere composto certamente da Novaziano, perchè ivi si contiene un'allusione, secondo lui chiarissima, al trattato *Ad Novatianum* pseudociprianeo. Infatti — ragiona — nel cap. 36 del *De singularitate* si legge che gli ecclesiastici ribelli alle regole del celibato sogliono produrre contro l'autore dell'opuscolo un luogo della lettera di San Paolo ai Romani (*Rom.* 14, 4) *veluti libellum contradictorium*. E parimenti lo stesso luogo della lettera paolina è citato nel cap. 12 dell'*Ad Novatianum* dagli avversari di Novaziano contro di lui. Così ragionando, il von Blacha non s'accorge che le parole *veluti libellum contradictorium* non possono riferirsi all'*Ad Novatianum*, per parecchie ragioni: anzitutto, perchè con *veluti* si esclude l'esistenza di uno speciale *libellus contradictorius*, e solo si vuol paragonare ad un *libellus contradictorius* il passo della lettera ai Romani; in secondo luogo, perchè gli avversari, i quali si appoggiano alla testimonianza di San Paolo, sono diversi nei due trattati [1].

[1] Cfr. Bardenhewer, *Litt. Rundschau*, 1904, col. 331; Weyman, *Deutsche Litteraturzeitung*, 1904, col. 1742; Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, 2, 2 (1904), pag. 553. Vedi anche, per i tentativi d'attribuzione del *De singularitate* a Novaziano, D'Alès, in *Recherches de Science religieuse*, *Paris*, 1919, pag. 312 sgg.

Dobbiamo pertanto rassegnarci ad ignorare il nome dell'autore, e quindi anche il luogo dove fu composto il *De singularitate clericorum*. La sola notizia certa è che l'autore, come dicemmo, era un vescovo, forse un vescovo preposto al governo di una comunità scismatica [1]. Benchè scritto in uno stile aspro, involuto, talvolta quasi inintelligibile, ridondante di espressioni e di artifizi che hanno forte sapore di retorica falsa ed ampollosa [2], pure il trattato ha una grande importanza storica, essendo uno dei documenti che attestano con quanta forza la Chiesa abbia sempre combattuto, senza però riuscir mai a sradicarlo del tutto, l'abuso della convivenza di ecclesiastici con donne; abuso, di cui si rinvengono le prime tracce nel *Pastore* di Erma [3], e contro il quale si scagliano in ogni tempo i Padri della Chiesa [4].

L'*Adversus Iudaeos* è anch'esso uno scritto in forma d'omelia: una delle innumerevoli omelie dei primi secoli contro i Giudei.

Comincia bruscamente — e ciò perchè forse il trattato è mutilo in principio — con una viva esortazione agli eredi di Cristo a conservare intatta la propria fede, ed a penetrare ben addentro con l'intelligenza, sotto la guida dello Spirito Santo, nei profondi misteri del Testamento del loro divino Maestro [5]. Poi ricorda fugacemente i principali episodi della storia del Vecchio Testamento, e con linguaggio adorno di retorici colori narra come Israele perseguitò i Profeti che avevano preannunziato la venuta di Cristo, come osò perfino oltraggiare il Padre uccidendo il Figlio, e come ne fu da ultimo punito secondo il suo merito. Chi può dire tutta l'ingratitudine e tutta la caparbietà dei Giudei? Chi raccontarne il detestabile contegno dopo la morte di Gesù Cristo? E così avvenne che il Signore si vide costretto a volgersi dalla parte dei pagani, poichè i Giudei non avevano voluto ascoltarlo; e i pagani li chiamò tutti a sè, qualunque fosse la

(1) Così sembra doversi dedurre da queste parole del trattato: « *In gemitu iacturam lamentantis ecclesiae, quae per segnitiem nostram redigitur per dies singulos ad nimiam paucitatem* » (*De singularit. clericor.*, 1); e da queste altre: « *Nonnulli de contemptoribus nostris* etc. » (*ibid.*, 34).

(2) Vedi su ciò le ottime osservazioni di Adolfo Harnack in *Texte und Untersuchungen*, N. F., 9, 3 (1903), pag. 37.

(3) *Sim.*, IX, 10, 6; 11, 1 sgg. Sull'interpretazione di questo passo vedi Achelis, *Die virgines subintroductae*, Leipzig, 1902; F. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1913, pag. 42 sgg.

(4) Cfr. Tertull., *De ieiun.*, 17; *De virgin. velandis*, 14; Cyprian., *De hab. virg.*, 19; *Epist.* 4, 2; Euseb., *Hist. eccles.*, VII, 30, 12; Ps.-Clem., *De virg.*, I, 10; II, 1-6; *Concil. Illiber.*, 27; *Ancyr.*, 19; *Nicaen.*, 3.

(5) *Advers. Iudaeos*, 1 (*Appendix* di Hartel, III, pag. 133 sgg.).

loro età e la loro condizione, e li mandò per tutto il mondo, fin nelle più lontane regioni, ad annunziare la lieta novella, la divina parola di redenzione per gli umili e per gli oppressi (1). Ormai non è più Gerusalemme il regno, ma qui da noi, tra i Cristiani, è il campo, qui è l'esercito, qui Cristo, qui l'eternità.

Israele invece, scacciato dalla sua patria e disperso, va errando qua e là per il mondo. Eppure il Signore non gli ha mai negata ogni speranza di salvezza, e lo invita sempre ad entrare finalmente in sè stesso, ed a fare penitenza dei suoi peccati, condizione indispensabile per guadagnare il regno di Dio. Ben altri oggi posseggono la conoscenza della Legge santa; ed un ragazzo, una vecchierella, un contadino, una vedova, è già in grado di istruire sui più alti misteri della religione di Cristo quelli che una volta passavano per dotti ed esperti conoscitori della divina sapienza. Solamente il battesimo, dopo la penitenza, può ricondurre il popolo d'Israele sulle vie della salvezza (2).

Di chi sia l'opuscolo, non sappiamo. In alcuni manoscritti è dato come opera di Cipriano (3). Ma la notizia è indubbiamente errata, poichè, pur lasciando le ragioni dello stile eccessivamente retorico, la forma delle citazioni bibliche differisce moltissimo da quella dei testi usati dal vescovo cartaginese. Alcuni sospettano che la nostra omelia fosse una continuazione del frammento Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους che va sotto il nome di Ippolito. Ma questa ipotesi è ormai definitivamente abbandonata dalla critica, dopo la vigorosa confutazione del Dräseke (4). Nè migliore fortuna toccò alla congettura del Harnack, secondo la quale il testo latino dell'*Adversus Iudaeos* sarebbe da considerarsi come la traduzione di un'omelia di Ippolito (5). Infatti il Landgraf, prendendo specialmente in esame le peculiarità linguistiche e stilistiche del trattato, è riuscito con ottimi e decisivi argomenti a dimostrare che il testo latino non è traduzione dal greco, ma opera origi-

(1) *Adv. Iud.*, 2-6.

(2) *Adv. Iud.*, 7-10.

(3) Alla fine del trattato, nei codici *Trecensis* (Q) e *Reginensis* (T) si leggono le parole: *Caecili Cypriani adversus Iudaeos qui insecuti sunt dominum nostrum Iesum Christum explicit.* Vedi l'apparato critico nell'*Appendix* di Hartel, III, pag. 144. Il von Soden (*Texte und Untersuchungen*, N. F., 10, 3 (1904), pag. 221) crede d'aver dimostrato che a Roma, per la prima volta, l'*Adversus Iudaeos*, nella prima metà del IV secolo, entrò a far parte della raccolta delle opere ciprianee.

(4) Dräseke, *Zu Hippolytos' Demonstratio adversus Iudaeos*, in *Jahrb. für protest. Theol.*, 12 (1886), pag. 456.

(5) Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, 622 e 719.

nale [1]. Harnack allora, pienamente convinto delle verità contenute nella dimostrazione del Landgraf, respinse come priva di fondamento la propria tesi [2], e accettò anche con egual pienezza di convincimento [3] un'audace ipotesi del suo confutatore, il quale, adoperando nel giudizio, a dir vero, espressioni eccessive, ricondotte però dal Weyman entro i confini di una più cauta moderazione [4], aveva dato quasi per certo che l'autore dell'*Adversus Iudaeos* andava rintracciato fra gli amici di Novaziano, se non in Novaziano stesso [5]. Il Jordan si associa all'opinione di Landgraf ed Harnack. Invece il D'Alès crede che l'opuscolo debba attribuirsi al papa Sisto II. Ma le due ipotesi, tanto quella favorevole a Novaziano, quanto l'altra favorevole a papa Sisto, mancano di stabile base; ed in generale non è neppure sufficientemente corroborata l'origine romana del trattato. Si può dunque soltanto dire con qualche certezza che l'opuscolo non è traduzione dal greco, e che appartiene ad una remota antichità, forse al III secolo, perchè, come il *De laude martyrii*, figura tra le opere autentiche di Cipriano, nella lista di Cheltenham.

Con l'*Adversus Iudaeos* si collega intimamente, per l'affinità del contenuto, il *De montibus Sina et Sion* [6]. L'idea centrale di quest'opera è che le allegorie del Vecchio Testamento trovano nel Nuovo la loro legittima spiegazione. L'autore comincia da un luogo dell'Evangelo di Giovanni, dove è scritto: « La legge è stata data per mezzo di Mosè; la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo » (*Io.*, 1, 17). La legge, di cui parla l'Evangelista, è stata data a Mosè sul monte Sinai. D'altra parte però sta detto in Isaia: « Da Sion verrà la legge, e da Gerusalemme la parola del Signore » (*Es.*, 2, 3). Ora si tratta di vedere — osserva l'autore — se il monte Sinai, dove la legge è stata data da Dio

[1] G. Langraf, in *Archiv für lat. Lexikographie*, 11, 1, 1898, pag. 87 sgg.

[2] Harnack, in *Texte und Untersuchungen*, 20, 3, 1900, pag. 126 sg.

[3] Harnack, in *Op. cit.*, pag. 129. Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, 2, 2 (1904), pag. 403.

[4] Weyman, in *Historisch-politische Blätter*, 123 (1899), pag. 644.

[5] Landgraf, in *Archiv für lat. Lexikogr.*, 11, 1, 1898, pag. 97.

[6] Il Mercati (*Studi e documenti di storia e diritto*, 19, 1898, pag. 361) ha dimostrato che le parole *probatio capitulorum quae in scripturis deificis continentur* appartengono al titolo dell'opera, e che quindi il *De montibus* non è mutilo in principio, come Hartel crede (*Appendix*, III, pag. 104). In alcuni manoscritti si legge semplicemente : *de duobus montibus;* in altri si trovano aggiunte le parole *adversus Iudaeos*, le quali si dubita che siano state scritte dall'autore (cfr. Harnack, *Texte und Untersuchungen*, 20, N. F., 5, 3 (1900), pag. 137).

a Mosè, e il monte Sion, donde è venuta fuori, siano due monti diversi, oppure un monte solo. L'autore è d'opinione che siano due monti diversi: il monte Sion è celeste e spirituale, il monte Sinai è terreno (1). E qui cominciano le bizzarre fantasticherie dell'interpretazione allegorica dei due nomi. Secondo l'autore, il monte Sinai rappresenta il Vecchio Testamento, e il monte Sion il Nuovo; l'uno allude ai Giudei, l'altro ai Cristiani (2).

Il *De montibus Sina et Sion* è opera men che mediocre, composta in latino volgare, e in forma rozza e sgrammaticata (3). Vi si notano molte e gravi inesattezze storiche: l'autore, per esempio, colloca il Sinai in Palestina (c. 3); confonde il primo tempio col secondo (c. 4); racconta sulla morte di Cristo particolari che mancano tanto nei Sinottici quanto nell'Evangelo di Giovanni. Tuttavia l'opuscolo presenta qua e là qualche traccia di bellezza originale (4), ed è documento non privo d'importanza per la storia dell'esegesi allegorica (5). Secondo Harnack, fu composto in Africa, nella prima metà del III secolo, e precisamente nel periodo cronologico che va dal 210 al 240 (6). Il Turner invece si limita a sostenerne l'origine romana. Il Corssen infine, pur astenendosi da qualunque giudizio sulla patria dell'opuscolo, ne stabilisce la composizione alla fine del II secolo; e forse ha ragione, perchè il carattere singolare con cui la dottrina cristologica si manifesta nel *De montibus*, ci trasporta in epoca precipriana. Comunque, il trattato non è certamente di Cipriano, come pur vorrebbe la tradizione manoscritta (7). E le prove tolte dalla

(1) *De montibus Sina et Sion*, 1-2 (*Appendix* di Hartel, III, pag. 104 sgg.).

(2) *De montibus Sina et Sion*, 3-15.

(3) Vedi Corssen, in *Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss.*, 12, 1911, pag. 7 sg.

(4) Così, ad esempio, nella frase del c. 9 : *Lex Christianorum crux est sancta Christi filii Dei vivi.*

(5) Attraente è l'interpretazione delle parole : «*Ego sum vitis vera*» (*Io.*, 15, 1), che dà occasione all'autore di soffermarsi a descrivere con candore infantile la graziosa scena di un ragazzo che salva tutta quanta la sua vigna dalla rapacità dei ladri (c. 14). Interessante è pure la spiegazione del nome *Adam*, il quale risulta dall'unione delle lettere iniziali delle parole ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος e μεσημβρία, e il riferimento alla passione di Cristo del numero 46, il quale si ottiene sommando i valori numerici delle lettere che costituiscono il nome αδαμ (α=1+δ=4+α=1+μ=40). Vedi Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3⁴, Leipzig, 1909, pag. 290; Corssen, in *Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss.*, 12, 1911, 1 sgg.

(6) Harnack, in *Texte und Untersuchungen*, 20, N. F., 5, 3 (1900) pag. 146.

(7) Infatti in alcuni manoscritti, nel *Monacensis* (M) e nel *Reginensis* (T), alla fine del trattato, si leggono le parole : *Caecili Cypriani de duobus montibus explicit.* Vedi l'apparato critico nell'*Appendix* di Hartel, III, pag. 119.

lingua ridondante di grossolani solecismi bastano di per sè sole a dimostrarlo.

L'opuscolo *Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate* (1), che potrebb'essere ugualmente bene intitolato *Adversus Iudaeos,* è una lettera, con la quale l'autore, di nome Celso, com'egli stesso dichiara (2), manda, perchè lo esamini, al vescovo Vigilio, espertissimo della lingua greca e della latina, una sua traduzione della « disputa di Giasone e Papisco intorno a Cristo » (3). Nella disputa, Giasone, da ebreo fatto cristiano, provava con sì luminosa evidenza il compimento delle profezie messianiche del Vecchio Testamento in Gesù di Nazareth, che il giudeo alessandrino Papisco chiedeva d'esser subito battezzato. Purtroppo l'originale greco è andato perduto, e così pure la traduzione latina.

Di Celso non sappiamo nulla. Quanto a Vigilio, per un certo tempo si credette di doverlo identificare col vescovo Vigilio di Tapso, vissuto alla fine del V secolo. Oggi però, dopo le vigorose argomentazioni del Macholz, ricavate dal contesto della lettera, bisogna ammettere che il nostro Vigilio, vescovo probabilmente africano, visse in età molto più antica, e che la traduzione fu eseguita nel III o al più tardi nei primi anni del IV secolo.

Nel *De duodecim abusivis saeculi,* operetta falsamente attribuita dai codici ora a Cipriano, ora ad Agostino, ora ad Origene, ed ora finanche a San Patricio, apostolo irlandese, e ricordata per la prima volta negli scritti di Hincmar (4), l'anonimo autore enumera le dodici iniquità di questo mondo, che sono, secondo lui: il sapiente senza opere, il vecchio senza religione, il giovane senza ubbidienza, il ricco senza elemosina, la donna senza pudicizia, il padrone senza virtù, il cristiano litigioso, il povero superbo, il re ingiusto, il vescovo negligente, la comunità senza disciplina, il popolo senza legge (5). Il trattato è sovraccarico di

(1) Vedilo in *Appendix* di Hartel, III, pag. 119 sgg.

(2) *Ad Vigil. episcop.* etc., 10: *Pro Domini misericordia in mente me habe Celsum puerum tuum, sanctissime.* Queste parole evidentemente costituiscono una prova inconfutabile contro la testimonianza di quei manoscritti, nei quali l'*Ad Vigilium* figura come opera di Cipriano (vedi l'apparato critico nell'*Appendix* di Hartel, III, pag. 119 e 132).

(3) *Ad Vigil. episcop.*, 8. La *Disputa* composta verso il 140 da Aristone di Pella, era intitolata: Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ (Orig., *C. Cels.*, IV, 52). Cfr. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, I² (Freib. i. Br., 1913), pag. 202 sgg.

(4) Cfr. Hartel, III, pag. LXIV; Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 720.

(5) *De duodecim abus. saec.*, in *Appendix* di Hartel, III, pag. 152 sgg.

artifizi retorici, e la straordinaria abbondanza delle parole ne rende faticosa e stucchevole la lettura (1). Secondo Hellmann, a cui dobbiamo una nuova ed accurata edizione dell'opera, il *De duodecim abusivis saeculi* venne alla luce nella seconda metà del VII secolo, nell'Irlanda meridionale o sud-orientale, penetrò nella letteratura anglosassone e tedesca, e fu uno dei libri più letti del medioevo.

Tra gli apocrifi ciprianei sono pure comprese due preghiere *(Oratio I et II)*, sulle quali si è molto discusso, e che per evidenti somiglianze di forma e di contenuto debbono ritenersi come opera di un medesimo autore (2).

Harnack le attribuì a Cipriano, poeta gallico fiorito al principio del V secolo; Zahn, a Cipriano di Antiochia, mago pagano convertito al Cristianesimo. Il Michel invece — e le sue argomentazioni sembrano decisive — crede che le due preghiere siano la traduzione latina, fatta in epoca postcostantiniana, di un originale greco, che, nella forma in cui oggi lo possediamo, risale al principio del V secolo, ma che a sua volta deriva da un nucleo più antico redatto nel II o nel III secolo (3).

Alle due preghiere venne, a quanto pare, attribuita una potenza magica. Epperò, secondo il Michel, della versione latina fu creduto autore il mago Cipriano di Antiochia, come nel Vecchio Testamento il re poeta David fu creduto autore dei Salmi, e il sapiente Salomone dei Proverbi. L'identità del nome cagionò poi nei manoscritti la confusione del mago di Antiochia col vescovo di Cartagine.

Delle quattro *Epistolae*, che si trovano nella raccolta di Hartel (4), due sono per noi particolarmente interessanti, la prima e la terza. La prima lettera, che abbraccia in tutto quattro righe, dovrebbe, secondo il Goetz, venir collocata in principio dell'*Ad Donatum* ciprianeo (5). All'opinione del Goetz aderiscono von der Goltz (6), von Soden (7), Harnack (8), e Schanz (9). Quest'ultimo anzi

(1) Vedi, per esempio, i capp. 5 e 9.

(2) Vedine il testo in *Appendix* di Hartel, III, pag. 144 sgg.

(3) Il testo greco fu scoperto e pubblicato dal Fell nella sua edizione oxoniense del 1682 (Cypr., *Append.*, pag. 61). Un'altra redazione fu pubblicata da Th. Schermann, in *Oriens christianus*, 3 (1903), pag. 303.

(4) Hartel, *Appendix*, III, pag. 272 sgg.: *Donatus Cypriano; Epistula Cornelii papae ad Cyprianum; Cyprianus plebi Carthagini consistenti aeternam in Domino salutem; Cyprianus benedicto et dilectissimo parenti Turasio in Domino aeternam salutem.*

(5) G. Goetz, in *Texte und Untersuchungen*, N. F., 4, 1 c, 1899.

(6) Von der Goltz, in *Theol. Litteraturzeitung*, 1899, col. 588.

(7) Von Soden, in *Texte und Unters.*, N. F., 10, 3 (1904), pag. 225.

(8) Harnack, *Gesch. der alchristl. Litt.*, 2, 2 (1904), pag. 338.

(9) Schanz, *Gesch. der röm. Litt.* III², 1905, pag. 360 sg.

se ne mostra così profondamente persuaso, da concludere senz'altro che l'*Ad Donatum* ha la forma d'un dialogo fra Donato e Cipriano [1]. Certo l'ipotesi è ingegnosa, ma forse non necessaria. Le parole dell'*Epistula Donati*, oscure, contorte, penose, diversissime dallo stile di Cipriano, renderebbero, com'è stato giustamente osservato, duro e pesante il principio dell'*Ad Donatum*. E bene fecero gli editori a relegarle, seguendo l'autorità di alcuni manoscritti, come parti di un « *epistolium ficticium* », intero o frammentario, tra le opere apocrife del vescovo cartaginese [2]. — Quanto alla terza lettera *(Cyprianus plebi Carthagini consistenti)*, la quale, in un latino quasi inintelligibile, stabilisce pene contro coloro che, durante la persecuzione, consegnarono ai pagani le sante Scritture, il Mercati ha dimostrato, con argomenti assai persuasivi, ch'essa è un falso donatistico del IV secolo [3].

Il *De duplici martyrio ad Fortunatum* [4] è una sfacciata contraffazione di Erasmo di Rotterdam, il quale, nel 1530, lo pubblicò come opera di Cipriano, insieme con gli scritti autentici di quel vescovo, dichiarando di averlo trovato in una « *vetustissima bibliotheca* » Ma presto sorsero gravi sospetti, che l'opera fosse dovuta alla penna di Erasmo, piuttosto che a quella di Cipriano. Infatti come avrebbero potuto sfuggire — si diceva — all'attenzione di un Erasmo quei due luoghi del trattato in cui si parla delle persecuzioni di Diocleziano e di Massimino, di Cesare e dei Turchi? [5]

Ma il Lezius ha finalmente dimostrato, in modo decisivo, che proprio Erasmo compose il *De duplici martyrio* nel 1530, durante le lotte della Riforma, allo scopo di giustificare il suo pensiero contro gli attacchi cattolici e protestanti.

(1) Insomma, lo Schanz crede che il principio dell'*Ad Donatum* debba suonare così: *Donatus. Cyprianus. Credo te retinere, sanctissime* (questa parola sarebbe naturalmente una tarda interpolazione) *Cypriane, quae nobis fuerit apud oratorem garrulitas, unus sensus, una cogitatio, individua lectio. Quare non et in divina lectione ita animis roboramur? aut non ea semper nobis fuit cogitatio, sicut promittebas, ut simul crederemus?* E qui, in risposta al discorso di Donato, comincerebbe a dire Cipriano: *Bene admones, Donate carissime* etc.

(2) Cfr. Weyman, in *Hist. Jahrb.*, 20, 1899, pag. 500 sgg.; Lejay, in *Revue critique*, 49, 1900, pag. 265; Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, pag. 262, nota 4.

(3) G. Mercati, *Un falso donatistico nelle opere di S. Cipriano*, in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lett., Serie 2*, 32, 1899, pagg. 986-997.

(4) Hartel, *Appendix*, III, pag. 220 sgg. Cfr. Hartel, *Praefat.*, pag. LXIV; Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 720.

(5) *De duplici martyrio*, 17; 27.

Debbono parimenti ritenersi apocrifi alcuni carmi *(Genesis, Sodoma, De Iona, Ad Senatorem, De pascha, Ad Flavium Felicem)* [1], che i manoscritti attribuiscono ora a Tertulliano ora a Cipriano, ma che certamente, come diremo a suo luogo, non appartengono nè all'uno, nè all'altro.

Non pochi infine sono gli opuscoli pseudociprianei esclusi dalla raccolta di Hartel. Uno di questi è la *Caena Cypriani*, « più degna d'un Turco che d'un cristiano », come la giudica il Tillemont, scandalizzato dalle inezie e dalle sconvenienti balordaggini che vi si contengono. L'opuscolo vuol essere un compendio mnemotecnico della Bibbia, nella forma d'un « banchetto », dove i personaggi biblici appaiono con gli stessi lineamenti e le particolarità caratteristiche con cui sono raffigurati nei libri della Sacra Scrittura. La seconda parte della *Caena* è tutta occupata da un processo che Ioele, presidente del banchetto, intenta ai commensali, di cui si sospetta che abbiano commesso alcuni furti a danno della mobilia del re!

La *Caena* dovè godere di un immenso favore nell'antichità, se si giudica dal numero dei manoscritti che ce l'hanno conservata, e dall'imitazione che ne fece Rabano Mauro nel medioevo. Sulla data di composizione non si sa nulla di positivo. Forse appartiene al principio del V secolo, ed è opera di Cipriano Gallo, autore, com'è noto, di un'elaborazione poetica dell'Eptateuco, e non diverso dal presbitero Cipriano, a cui Girolamo, nella lettera 140, scritta verso il 418, indirizza la spiegazione del Salmo 89 [2].

L'opuscolo fu variamente giudicato dai dotti. Hartel lo definì un « *libellus ineptissimus* » [3]; Harnack invece lo ritenne assai utile per la conoscenza di uno dei più importanti apocrifi della storia degli Apostoli, vale a dire degli *Acta Pauli et Theclae*, di cui l'autore della *Caena* si servì largamente, come di uno scritto quasi canonico [4]. Nè solo per questo la *Caena Cypriani* è piena

[1] Hartel, *Appendix*, III, pagg. 283-325. Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 721.

[2] Il Brewer (*Zeitschrift für kathol. Theol.*, 28, 1904, pag. 105 sg.) pone la *Caena* negli anni dal 380 al 400. Harnack (*Texte und Untersuchungen*, 19, N. F., 4, 3 b, 1899, pag. 21 sg.) la crede composta al principio del v secolo. Del tutto cervellotica è la congettura del Lapôtre, il quale vorrebbe nientemeno vedere nella *Caena* una satira di Giuliano l'Apostata (*Recherches de Science relig.*, 3, 1912, pag. 497 sgg.).

[3] Hartel, *Praefat.*, pag. LIX. Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 723.

[4] Harnack, in *Texte und Untersuchungen*, 19, N. F., 4, 38, 1899, pag. 17.

d'interesse per noi moderni, ma anche perchè rappresenta il tentativo di adattare ad una trattazione di contenuto cristiano la forma letteraria del banchetto, che, sorta primamente in Grecia, fu poi imitata con qualche frequenza dagli scrittori romani.

Possiamo da ultimo far menzione di un opuscolo pubblicato dal Reitzenstein, secondo i codici *Wirceburgensis theol.*, f. 33, sec. IX e *Monacensis* 3739, sec. IX, che tratta delle « tre mercedi della vita umana » (Cfr. Matth., XIII, 8), cioè delle varie ricompense dovute ai giusti nell'altra vita, a seconda che siano stati martiri, asceti, o semplicemente cristiani [1]. Il trattatello presenta notevoli analogie col *De habitu virginum* di Cipriano. Il Reitzenstein, credendo di scorgere in esso notevoli tracce di gnosticismo, lo suppone scritto anteriormente a Cipriano, il quale se ne sarebbe giovato per il suo *De habitu virginum*. Ma forse la verità sta nel contrario. In ogni modo, per accogliere la tesi del Reitzenstein, occorrerebbero ragioni ben più solide e gravi che non siano quelle da lui finora addotte [2].

[1] Reitzenstein, in *Zeitsch. für die neutest. Wiss.*, 1914, pag. 60 sgg.

[2] Vedi Harnack, in *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, 1914, pag. 220 sgg.: e le osservazioni sintattiche di Schmalz, in *Berliner philologische Wochenscrift*, Leipzig, 1915, n° 16. Per altri opuscoli pseudociprianei, vedi Hartel, *Praefat.*, pag. LVIII sg.; Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.*, I, pag. 722 sg.; von Soden, *Die Cyprianischen Briefsammlung*, Leipzig, 1904, pag. 229 sg., e 231 sg.; C. P. Caspari, in *Theologisk Tidsskrift*, N. R., 10 (1885), pag. 278; G. Salmon, *Dictionary of Christian Biography*, 1 (1877), pag. 508.

CAPITOLO VI.

NOVAZIANO.

BIBLIOGRAFIA.

I. — Vita e opere. — Opere generali.

J. Torm, *En kritisk Fremstilling af Novatianus's Liv og Forfattervirksomhed samt Eftervisning af den novatianiske Bevoegelses Omfang og Betydning*, Kopenhagen, 1901.

Hefele, *Kirchenlexikon von Wetzer und Welte*, 9², 1895, pagg. 542-550.

V. Ammundsen, *Novatianus og Novatianismen; en kritisk Fremstilling af Novatianus's Liv og Forfattervirksomhed samt Eftervirsning af den novatianiske Bevoegelses Omfang og Betydning*, Kopenhagen, 1901.

J. O. Andersen, *Novatian. (konkurrence-Afhandling for Professoratet i Kirke-historie ved Kobenhavns Universitet)*, Kopenhagen, 1901.

Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, Leipzig, 1893, pagg. 652-656; II, 2, Leipzig, 1904, pag. 396.

— in *Realencycl. für prot. Theol. und Kirche*, 14³, 1904, pagg. 223-242.

Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, II², Freiburg i. Br., 1914, pagg. 626-635.

De Labriolle, *Hist. de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pagg. 226-234.

Schanz, *Gesch. der röm. Litter.*, III³, München, 1922, pagg. 392-397.

Buonaiuti, *Scritti di Novaziano* [quali siano da attribuirsi a lui], in *Bollett. di letter. critico-relig.*, I, 1915, pagg. 370-375.

A. D'Alès, *Le corpus de Novatien*, in *Recherches de science relig.*, 1919, pagg. 293-323.

De trinitate.

Hagemann, *Die röm. Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg, 1864, pagg. 371-411, *Novatians angebliche Schrift von der Trinität.*

J. Quarry, *Novatiani de Trinitate liber, its probable history*, in *Hermathena*, 10, 1897, n° 23, pagg. 36-70.

Lettere.

Harnack, *Die Briefe des röm. Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im Jahre 250*, in *Theol. Abhandl. C. v. Weizsäckers gewidmet*, Freiburg i. Br., 1892, pagg. 14-20.

II. — Fonti di Novaziano.

Weyman, *Novatian und Seneca über den Frühtrunk*, in *Philol.*, 52, 1894, pagg. 728-730.

— *Compte-rendu du IV congrès scientifique international des catholiques*, Freiburg i. d. Schweiz, 1898, pag. 8.

Th. Wehofer, *Sprachliche Eigenthümlichkeiten des class. Juristenlateins in Novatians Briefen*, in *Wiener Studien*, 23, 1901, pagg. 269-275 [contro di lui Weyman, in *Theol. Revue*, 1902, pag. 256].

G. Bürner, *Vergils Einfluss bei den Kirchenschriftstellern der vornikän. Periode*, Erlangen, 1902, pag. 26.

III. — Stile e dottrina.

H. Jordan, *Rhythmische Prosa in der altchristl. latein. Litter.*, *Leipzig*, 1905, pag. 39, 47, 49.

Wehofer, *Zur decischen Christenverfolgung und zur Charakteristik Novatians*, in *Ephemeris Salonitana*, Zara, 1894, pag. 13.

H. Jordan, *Die Theol. der neuentdeckten Predigten Novatians*, Leipzig, 1902.

IV. — Manoscritti. — De trinitate.

I manoscritti di Tertulliano, in cui il trattato era contenuto, sono andati perduti. Per stabilire la tradizione, non si possono usare che le edizioni tertullianee di Gangneius-Mesnartius, Paris, 1545, del Gelenius, Basil., 1550 e del Pamelius, Antwerp., 1579. Il Pamelius fu il primo che attribuì il trattato a Novaziano.

De cibis Iudaicis.

Insieme col *De trinitate*, il *De cibis* era contenuto nei manoscritti tertullianei, usati dagli editori qui sopra citati. Senza il *De trinitate* si trova nel *Cod. Petropol.* (ol. *Corbeiensis*) *auct. lat. Q. v.* 1, 39 del sec. IX, e, sotto il nome di Tertulliano nel Cod. 1351 del sec. XV della Bibl. di S. Genoveffa a Parigi, il quale è copia del precedente e contiene le opere di Lucifero di Cagliari. Importante, perchè unica fonte per la determinazione del testo, è l'ediz. tertullianea di *Gangneius- Mesnartius*. Le varianti che *J. van Wouweren* inviava a Fulvio Orsini (*ad Q. Sept. Flor. Tertull. opera mendationes epidicticae*, Francof., 1603) erano forse il risultato della collazione di un antico manoscritto. Cfr. A. Wilmart, *Un manuscrit du De cibis et des œuvres de Lucifer*, in *Revue Bénéd.*, 33, 1921, pag. 124.

V. — Edizioni.

Il *De Trinitate* e il *De cibis Iudaicis* furono prima compresi, come opere di Tertulliano, nelle edizioni di questo autore, curate da J. Gangneius-Mesnartius, Paris, 1545, Gelenius, Basel, 1550 e da altri; per primo J. Pamelius, Antwerpen, 1579, li attribuì a Novaziano.

Fuori del corpus tertullianeo furono poi editi da

E. Welchman, Oxford, 1724.

J. Jackson, London, 1728. [Da questa ediz. è riprodotto il *De trinitate* in W. Whiston, *Sermons und Essays upon several subjects*, London, 1709].

C. Landgraf e C. Weyman, in *Arch. für lat. Lexik.*, 11, 1898, pagg. 221-249.

Migne, *Patr. Lat.*, 3, Paris, 1865, 889-1008.

Le notizie sulla vita di Novaziano (secondo i Greci, Νοουάτος, Ναυάτος, Ναβάτος) sono assai scarse. Filostorgio lo dice nativo della Frigia [1]; ma tale affermazione è degna di poca fede. Prima della sua conversione, era retore e filosofo [2], e, tra le scuole filosofiche, sembra che prediligesse la stoica [3]. Le circostanze della sua conversione e del suo battesimo ci sono conservate in una lettera di papa Cornelio a Fabio, vescovo di Antiochia [4], della quale tuttavia si deve usare con una certa cautela, non dimenticando che Cornelio, nemico personale di Novaziano, può aver mescolato nella sua narrazione qualche elemento di giudizio che pecchi un po' di soggettivismo [5]. Cornelio dunque racconta che Novaziano, giunto in età matura e ridotto in fin di vita da una gravissima malattia, ricevette il battesimo per aspersione (περιχυθείς). Pertanto, come *clinicus* [6], avrebbe dovuto essere escluso dalla possibilità di ricevere gli ordini religiosi, tanto più che, dopo essersi ristabilito in salute, aveva trascurato di ricevere dal vescovo il sacramento della confermazione, e solo per la benevolenza che mostrò verso di lui il vescovo della sua comunità, potè, malgrado l'opposizione del clero e di alcuni laici, essere ordinato presbitero [7].

Qualità non comuni d'ingegno, e specialmente il sicuro possesso dell'arte oratoria, che lo stesso Cipriano gli riconosce [8], in breve lo trassero ad occupare una posizione privilegiata. E nel 250 troviamo che Novaziano è uno dei più cospicui personaggi del clero romano. Due delle lettere che il clero di Roma, durante la vacanza della sede vescovile, dopo la morte di Fabiano (20 gennaio 250), mandò a Cipriano, furono scritte appunto da Novaziano [9]. Per la lettera 30, lo dice esplicitamente il vescovo di Cartagine [10]. Che anche la lettera 36 provenga dalla medesima fonte, si deduce dalle numerose somiglianze di forma e di contenuto

(1) Philostorg., *Hist. eccl.*, VIII, 15.
(2) Cyprian., *Epist.* 55, 24.
(3) Cyprian., *Epist.* 55, 16.
(4) Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 43, 5-22.
(5) Infatti Cornelio parla con troppa acredine della malizia di Novaziano, della sua doppiezza, dei suoi spergiuri, delle sue menzogne, del suo temperamento insocievole, della sua « amicizia da lupo » (λυκοφιλία), e non vede in lui che « un mostro di astuzia e di malvagità » (Eus., *Hist. eccles.*, VI, 43, 6).
(6) Cfr. Cyprian., *Epist.* 69, 13.
(7) Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 43, 14-17.
(8) Cyprian., *Epist.* 60, 3.
(9) Sono i nn. 30 e 36 della raccolta delle lettere di Cipriano.
(10) Cyprian., *Epist.* 55, 5.

che intercedono tra le due lettere; le quali concernono ambedue in particolar modo la prassi della Chiesa romana relativamente ai *lapsi*, e si esprimono, a proposito della soluzione del delicato problema, in pieno accordo con le idee di Cipriano.

Novaziano dichiara che i principî disciplinari stabiliti dalla Chiesa circa gli apostati debbono essere mantenuti fermi; che ogni altra decisione dev'esser sospesa fino all'elezione del nuovo vescovo, e che solo in caso di pericolo di morte si può concedere il perdono a coloro che abbiano fatto la debita penitenza, e, riconosciuta la propria colpa, se ne siano più volte mostrati pentiti *(acta poenitentia et professa frequenter suorum detestatione factorum)* (1).

Ma Novaziano, spirito irrequieto ed ambizioso, mirava a qualcosa di più che al semplice presbiterato. Cambiò quindi d'un tratto il suo modo di pensare, e nel 251, poco dopo l'elezione di Cornelio, avvenuta nel marzo, si mise in lotta col nuovo papa. A questo passo decisivo dovette anche e specialmente essere indotto dal consiglio di Novato, l'agitatore cartaginese, venuto a Roma dall'Africa (2). Per raggiungere il fine propostosi, Novaziano mandò a cercare — dice Cornelio (3) — in un angolo d'Italia tre vescovi, persone semplici e incolte (ἀγροίκους καὶ ἁπλουστάτους), che, nella decima ora, ubbriachi e costretti da mezzi coercitivi, diedero all'antipapa la consacrazione episcopale.

Novaziano spedì allora la rituale lettera circolare annunziante la propria elezione ai vescovi delle tre sedi più importanti: Cipriano, Dionigi d'Alessandria, e Fabio d'Antiochia (4). Cipriano, come dicemmo a suo luogo (5), si dichiarò subito contro di lui; Dionigi gli scrisse per indurlo a ritrarsi dalla posizione di lotta contro papa Cornelio (6). Fabio invece si mostrò incline a secondarlo, tanto che Dionigi gli diresse una lettera su questo soggetto (7), e Firmiliano di Cappadocia e Teoctisto di Palestina invi-

(1) Cyprian., *Epist.* 30, 8.

(2) Novato fu spesso, ma a torto, confuso con Novaziano. L'errore ebbe origine dalla formazione difettosa del nome con cui solevano, anche a Roma, venir designati i Novazianisti (*Novatiani*, invece di *Novatianani*). Vedi la nota 28 in Migne, *P. G.*, XXXIX, 420. Intorno all'attività di Novato nella lotta provocata dalla questione dei lapsi, vedi, sopra, pag. 401 sgg.

(3) Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 43, 8-9.

(4) Questa lettera è citata da Cipriano (*Epist.* 55, 2 sg.). Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 654 sg.

(5) Vedi, sopra, pag. 403.

(6) Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 45.

(7) Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 44, 1.

tarono Dionigi a partecipare al concilio che si sarebbe adunato in Antiochia per porre un freno al diffondersi dello scisma di Novaziano [1].

Verso la fine dello stesso anno 251, l'avversario di papa Cornelio fu solennemente scomunicato, a Roma, da un sinodo di sessanta vescovi [2]. Ma non per questo il novazianismo si arrestò nel suo cammino; anzi si estese in Occidente fino alla Spagna, in Oriente fino alla Siria, e la Chiesa dovè sostenere contro di esso una lotta lunga e tenace. Sappiamo infatti che, oltre l'*Ad Novatianum*, compreso tra le opere pseudociprianee, il rescritto di Costantino contro gli eretici colpiva anche i novazianisti. Inoltre Reticio d'Autun scriverà, nei primi anni del IV secolo, un'opera voluminosa contro gli scismatici [3]; alla fine del IV secolo, Paciano di Barcellona, in opposizione alla dottrina di Novaziano sul perdono delle colpe, indirizzerà tre lettere al novazianista Simproniano [4]; Ambrogio alluderà alla teoria novazianista nel suo *De poenitentia;* e sul finire del VI secolo Eulogio d'Alessandria comporrà ben sei libri contro tale dottrina [5].

Lo scisma di Novaziano fu il primo esempio di scisma nato da una pura e semplice questione disciplinare. Anche nel montanismo erano trattati problemi di tale natura, ma essi non ne costituivano la parte veramente essenziale, e in genere tutte le sette eretiche anteriori a Novaziano avevano errato nella dottrina intorno alla Trinità. Novaziano invece era perfettamente ortodosso in questa materia. Il suo scisma ebbe origine dalla questione dei *lapsi*. Il presbitero di Roma, forse per dare una ragione speciosa della sua separazione dalla Chiesa romana, si pose a capo di un partito rigorista, avverso al clero ed al papa, e si fece banditore della necessità di conservare l'antica disciplina e l'antica purezza dei costumi cristiani di fronte alla debolezza e al prevalente liberalismo di papa Cornelio. Egli sosteneva che i *lapsi* dovessero essere per sempre esclusi dalla comunione ecclesiastica. Chi ha negato Cristo, non può esser perdonato della sua colpa se non dal solo Dio: gli uomini, i quali non hanno la potenza di rimettere i peccati, non potranno che esortare i caduti alla penitenza [6].

(1) Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 46, 3.
(2) Euseb. *Hist. eccles.*, VI, 43, 2.
(3) Hieron., *De vir. ill.*, 82.
(4) Hieron., *De vir. ill.*, 106. Vedi le lettere in Migne, *P. L.*, XIII, 1051-1082.
(5) Phot., *Bibl.*, cod. 182; 208; 280.
(6) Socrat., *Hist. eccles.*, IV, 28. Cfr. Cyprian., *Epist.* 55, 27 sg.; 57, 4.

I membri della setta si chiamavano da loro stessi « i puri » (καθαροί = *mundi*) [1], e designavano gli avversari col nome di « impuri » [2]. È però da notare che i principî, ridotti da Novaziano a sistema, non sorsero con lui, ma esistevano già da lunghissimo tempo. L'origine del novazianismo va cercata nella lotta che, iniziatasi col *Pastore* di Erma, divampò a Roma per circa settant'anni, prima con i montanisti e i seguaci di Tertulliano, poi fra Ippolito e Callisto; e tutti i principî, che contraddistinguono la teoria novazianista, si trovano già in qualcuno dei predecessori del presbitero romano: i montanisti condannavano i *lapsi;* i tertullianisti condannavano il secondo matrimonio, e in genere propugnavano una maggiore severità di costumi; Ippolito sosteneva le medesime idee, e perfino il donatismo si occupava della questione dei *lapsi.* Il novazianismo pertanto affondò le sue radici in un terreno già preparato, e trovò in ogni parte del mondo romano un numero considerevole di ammiratori e di seguaci.

Sulle vicende degli ultimi anni della vita e sulla morte dell'autore di questo scisma, che minacciò di guadagnare un'estensione quasi ecumenica, non sappiamo nulla di certo. Dal primo capitolo del *De cibis Iudaicis* si rileva che Novaziano, forse a causa di una persecuzione dei Cristiani, visse qualche tempo lontano dalla comunità romana, pur mantenendosi in costante relazione con essa. La notizia di Socrate, che egli sia stato ucciso durante la persecuzione di Valeriano (257), non si fonda su dati sicuri [3]. Nel IV secolo si leggevano gli Atti, oggi perduti, del martirio di Novaziano. Ma evidentemente dovevano essere una falsificazione di Novazianisti, fatta allo scopo di circondare di un'aureola di gloria la figura del fondatore della setta. Già Eulogio di Alessandria (580-607), nei sei libri da lui scritti contro Novaziano, li giudicava falsi ed immeritevoli di fede [4].

Sotto il nome di Novaziano non ci è pervenuta nessuna opera; il che si spiega facilmente, data la sua posizione di scismatico. Tuttavia è certo che egli spiegò una larga attività letteraria, della quale c'informa Girolamo con le seguenti parole: *Scripsit autem de pascha, de sabbato, de circumcisione, de sacerdote, de oratione,*

(1) Euseb., *Hist. eccles.,* VI, 43, 1; Hieron., *De vir. ill.,* 70; Ambros., *De poenit.,* I, 1, 3.

(2) Pseudo-Cyprian., *Ad Novatianum,* 1 (*Appendix* di Hartel, III, pag. 53, righe 4-6).

(3) Socrat., *Hist. eccles.,* IV, 28.

(4) Vedi Phot., *Bibl.,* cod. 182; cfr. cod. 208, e 280.

de cibis Iudaicis, de instantia (= de perseverantia), de Attalo multaque alia et de trinitate grande volumen, quasi ἐπιτομήν *operis Tertulliani faciens, quod plerique nescientes Cypriani existimant* (1). Altrove lo stesso Girolamo fa menzione di *epistolae Novatiani* (2). Altrove ancora ricorda di nuovo il *De circumcisione*, e un *De mundis atque immundis animalibus*, che evidentemente è una cosa sola col *De cibis Iudaicis* (3). La lettera circolare, scritta da Novaziano dopo la sua elezione a vescovo, è citata da Cipriano (4).

Di tutte queste opere, soltanto due ci sono conservate, il *De trinitate* e il *De cibis Iudaicis*, che nella tradizione manoscritta figurano insieme con le opere di Tertulliano. A compiere tale giustapposizione dello scrittore di Roma a quello di Cartagine, non dev'essere stata estranea — credo io — la circostanza che una certa analogia, se non di contenuto, almeno di forma, correva tra le opere dell'uno e dell'altro, com'è lecito dedurre dal confronto dei titoli. Anche Tertulliano infatti scrisse un *De oratione*, e forse un *De circumcisione*, e un *De mundis atque immundis animalibus* (5); e il trattato di Novaziano *De sacerdote* può essere avvicinato al tertullianeo *De Aaron vestibus*, perchè la parola *sacerdos* difficilmente può significare altra cosa che il sommo sacerdote secondo il Vecchio Testamento.

Ma anche fra le opere di Cipriano sembra ad alcuni critici che il patrimonio letterario di Novaziano abbia trovato rifugio contro la distruzione dei secoli. E vi son di quelli i quali tentarono di ricondurre alla paternità del presbitero romano parte degli scritti apocrifi del vescovo di Cartagine. Su tale argomento trattammo distesamente a suo luogo (6).

Quanto alle lettere di Novaziano, non ci sono pervenute che le due, scritte da Roma a Cartagine, durante la vacanza della sede vescovile dopo la morte di Fabiano, e comprese nel *Corpus* ciprianeo (Epist. 30 e 36). Ma che queste non fossero le sole da lui composte in quella occasione, si deduce dalla stessa Epist. 30, 3 e 5. Forse a Novaziano è pure da riportarsi l'altra lettera, di

(1) Hieron., *De vir. ill.*, 70.
(2) Hieron., *Epist.* 10, *ad Paulum*, 3.
(3) Hieron., *Epist.* 36, *ad Damasum*, 1.
(4) Cyprian., *Epist.* 55, 2.
(5) La paternità tertullianea del *De circumcisione* e del *De mundis atque immundis animalibus* è attestata da Girolamo (*Epist.* 36, *ad Damasum*, 1). Ma si teme fortemente che la notizia non sia esatta. Cfr. Schanz, *Gesch. der röm. Litter.*, III, 1905, pag. 344; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, II, 1914, pag. 431.
(6) Vedi, sopra, pag. 501 sgg.

cui parla Cipriano (Epist. 27, 4). Che poi Novaziano, oltre che in latino, scrivesse anche in greco, sebbene di ciò non si possegga nessuna prova certa, è lecito supporre, dato che egli fu senza dubbio in corrispondenza con parecchi vescovi dell'Oriente [1].

Sfortunato deve considerarsi il tentativo di attribuire al presbitero romano la raccolta di venti omelie, che il Batiffol e il Wilmart pubblicarono nel 1900 col titolo di *Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum*. Si discusse a lungo, ritenendo alcuni come autore o almeno traduttore dell'opera Vittorino di Pettau, e volendo altri assegnarne la paternità a Novaziano. Ma, come apparve manifesto dagli studi più recenti, le omelie *de libris ss. scripturarum*, siano o no dovute, come ormai generalmente si crede, alla penna di Gregorio Illiberitano, non possono essere state scritte prima della seconda metà del IV secolo. Se ne riparlerà quindi ampiamente più tardi. Con Novaziano esse non hanno relazione, se non in quanto si giovano con certa larghezza del suo *De trinitate*, e possono per conseguenza riuscire di grande utilità alla ricostruzione del testo dell'opera novazianea.

Il *De trinitate* non serba nessuna traccia della dottrina scismatica del presbitero di Roma. Dovè pertanto essere scritto prima del 251, e forse anche prima della persecuzione di Decio, ma una più sicura delimitazione cronologica non è possibile, per mancanza di elementi interni di prova. Tuttavia, essendovi il Modalismo trattato come un'eresia ben conosciuta, si può pensare che la composizione dell'opera risalga verso il 240.

Il *De trinitate*, come in genere è avvenuto per tutte le opere di eretici o scismatici, che i cattolici miravano a distruggere, ci fu conservato per un puro caso. I macedoniani di Costantinopoli, i quali avevano un grande interesse di diffonderlo, prepararono, a un prezzo assai modesto, una nuova edizione delle lettere di Cipriano, e nel volume introdussero anche il trattatello novazianeo. Il nome autorevole di un vescovo ortodosso, qual era Cipriano, servì di schermo a quello del presbitero scismatico. Il libro andò a ruba. Ma venne il momento in cui il trucco fu scoperto; e Rufino, a cui dobbiamo la narrazione della storiella, credeva che il *De trinitate* fosse opera di Tertulliano, il quale, come montanista, era anch'esso escluso dalla comunità ortodossa [2].

[1] Cfr. Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 45 e 46; Socrat., *Hist. eccles.*, IV, 28.
[2] Rufin., *De adult. libr. Orig.*, in Migne, *P. G.*, XVII, 628-629 (= *Opp. Orig.*, XXV, 395, ed. Lomm.).

Però Girolamo combatte recisamente la tesi della paternità tertullianea, ed afferma che il trattato uscì dalla penna di Novaziano, sotto il cui nome è conservato in alcuni manoscritti, e le cui proprietà di lingua e di stile si scorgono a chiare note dovunque, nel corso dell'opera [1]. E i moderni confermano appunto il giudizio del grande Dottore: gli oppositori, come Hagemann (1864) e Quarry (1897), sono ben lontani dal trovar credito. Il trattato senza dubbio non è, come vorrebbe il Quarry, una traduzione dal greco d'Ippolito, ma un'opera originale; e presenta tali analogie, non solo di forma, ma anche di contenuto, specialmente per rispetto alla materia teologica, con le lettere 30 e 36, e col *De cibis Iudaicis*, che sull'attribuzione di esso a Novaziano non può cadere il menomo dubbio.

Il titolo, a quel che sembra, non è dell'autore, perchè la parola *Trinitas* non è mai adoperata in nessun luogo dell'opera. Questa si propone d'illustrare la *regula fidei*, che insegna l'esistenza di un Dio in tre persone. Ma bisogna guardarsi dal considerare il *De trinitate* come un vero e proprio trattato sul dogma trinitario, poichè ai tempi di Novaziano codesta dottrina non aveva raggiunto ancora nella Chiesa un grado di completa evoluzione. La materia è divisa in quattro parti: la prima (1-8) tratta di Dio Padre onnipotente e delle sue qualità; la seconda (9-28) è dedicata alla dimostrazione, condotta sulla base dei libri santi, della divinità e umanità di Cristo, e della verità che le teofanie del Vecchio Testamento erano altrettante manifestazioni del Cristo. Nella terza (29), brevissima, si accenna alla dottrina dello Spirito Santo; e finalmente nella quarta (30-31) si cerca di provare l'unità di Dio, non ostante la diversità delle persone divine.

Il Padre, osserva Novaziano, è e rimane sempre l'unico Dio, anche dopo la venuta del Figlio, perchè questi, pur essendo un Dio in tutta l'estensione del termine, ha ricevuto dal Padre la propria essenza, e quindi si uniforma interamente al Padre, nella volontà e nelle azioni; sicchè in effetti Padre e Figlio costituiscono una sola unità, una monarchia divina [2].

Il ragionamento di Novaziano mira a combattere due scuole

[1] Hieron., *Contra Rufin.*, 2, 19, in Migne, *P. L.*, XXIII, 444: *Transit* (scil. *Rufinus*) *ad inclytum martyrem Cyprianum et dicit Tertulliani librum, cui titulus est* De trinitate, *sub nomine eius Constantinopoli a Macedonianae partis haereticis lectitari. In quo crimine mentitur duo; nam nec Tertulliani liber est nec Cypriani dicitur; sed Novatiani, cuius et inscribitur titulo et auctoris eloquium stili proprietas demonstrat.*

[2] Novatian., *De trinit.*, 31.

eretiche: quella che dalla dottrina dell'unità divina era portata alla conclusione che Cristo non potesse essere un Dio, ma solamente un uomo; e l'altra del monarchianismo sabelliano, la quale non considerava Cristo come persona diversa dal Padre, ma riteneva che Dio Padre si fosse fatto uomo nella persona del Figlio.

Nell'elenco delle opere di Novaziano, Girolamo afferma che il *De trinitate* è quasi un'epitome dell'opera di Tertulliano [1]. Ora, siccome tra le opere di Tertulliano non ne esiste nessuna col titolo *De trinitate*, il pensiero corre spontaneamente allo scritto *Adversus Praxeam*. Ma il *De trinitate*, che del resto lo stesso Girolamo caratterizza come *grande volumen*, non è davvero un'epitome dell'*Adversus Praxeam*. E, quanto alle analogie del contenuto, se non si può negare che Novaziano abbia conosciuto, e si sia in qualche modo giovato del suo grande predecessore, d'altra parte le somiglianze non sono tali da giustificare l'espressione geronimiana, sia pure intesa nel senso di una relazione di dipendenza di uno scritto dall'altro. Evidentemente Girolamo o ha errato o ha espresso inesattamente il suo pensiero. Più stretta invece è la dipendenza del *De trinitate* da Ireneo di Lione, tanto che indusse Hagemann a ritenere per autore del trattatello o addirittura un discepolo del vescovo lionese, o per lo meno uno scrittore che sul modello di Ireneo avesse formato la propria educazione intellettuale.

Il *De cibis Iudaicis* ha la forma di una lettera [2], che Novaziano, costretto ad allontanarsi dai suoi fratelli *(fratres sanctissimi)*, manda loro in compenso della necessaria privazione d'ogni comunicazione orale. È dunque una lettera pastorale alla comunità di Roma, scritta quando già Novaziano s'era separato dalla Chiesa cattolica, cioè dopo il 251. È assai probabile che il suo allontanamento da Roma sia stato cagionato da una persecuzione di Cristiani, sotto Gallo e Volusiano, oppure sotto Valeriano. La lettera ci è stata tramandata, sotto il nome di Tertulliano, nel codice *Petropolitanus* (già *Corbeiensis*), del secolo IX, scoperto da Harnack. Ma l'attribuzione a Novaziano è sicura, non solo per le concordanze di stile con le due lettere 30 e 36 della raccolta ciprianea, ma anche per alcuni dati che si desumono dal primo capitolo del trattato. Da questo luogo risulta che il *De cibis Iudaicis* non è la prima lettera che, in materia di polemica

[1] Hieron., *De vir. ill.*, 70.

[2] Lo dimostrano chiaramente le parole dell'indirizzo: *Novatianus plebi in evangelio perstanti salutem.*

giudaica, Novaziano abbia indirizzato alla comunità di Roma: egli aveva già dimostrato, in due lettere precedenti, come i Giudei ignorassero in modo assoluto *quae sit vera circumcisio et quod verum sabbatum*. Ora noi sappiamo che nell'elenco geronimiano (*De vir. ill.*, 70) sono appunto citati un trattato *De sabbato* ed un altro *De circumcisione*. Quale fosse il contenuto di quelle due lettere non pervenute sino a noi, non si può con esattezza affermare. Certo però si prefiggevano lo stesso scopo a cui mira il *De cibis Iudaicis*, cioè di dimostrare le istituzioni e i precetti del Giudaismo secondo le parole di San Paolo: « Noi sappiamo che la legge è spirituale » [1]. È impossibile — così conduce Novaziano il suo ragionamento — che Dio, il creatore di tutti gli animali, ne giudichi alcuni puri ed altri impuri, e quindi condanni da sè stesso una parte della sua creazione. I Giudei non comprendono il vero significato della distinzione, fatta nel *Levitico*, tra animali puri ed animali impuri. Primo nutrimento dell'uomo furono i frutti degli alberi, ch'egli poteva cogliere stando dritto in piedi. Dopo il peccato, l'uomo si trovò costretto a coltivare, curvo sotto la sferza del sole, la terra, per ricavarne di che cibarsi. Finalmente, con l'aumentare della popolazione su tutto il mondo, si ricorse ad un nuovo genere di alimento, quello della carne degli animali. La legge del Vecchio Testamento faceva però distinzione tra animali puri ed impuri, e interdiceva agli uomini di nutrirsi degli impuri. Con questo l'autore è giunto al nocciolo della questione. Che cosa bisogna intendere per animali impuri? Un animale non può essere puro od impuro in sè e per sè, perchè in tal caso Dio, che creò tutti gli animali ugualmente, si sarebbe mostrato ingiusto verso alcuni di loro, condannandone irremissibilmente la razza. Dio invece, come dimostrò anche con l'ordine di chiudere nell'Arca una coppia di tutte indistintamente le specie degli animali creati, le considera tutte utili e buone [2]. La questione però può essere facilmente spiegata. Il Signore, quando parlò di proibizione delle carni degli animali immondi, intese allegoricamente riferirsi alla necessità che gli uomini tenessero lontane da sè certe determinate impurità e colpe, di cui eran soliti macchiarsi. Così, col divieto di toccar le carni del maiale, la legge condanna la vita impura di coloro che vivono dediti soltanto ai piaceri sensuali. Nella lepre personifica l'effeminatezza dei costumi, nell'avvoltoio l'avidità, nel passero l'intemperanza, nella not-

(1) *Rom.*, 7, 14.
(2) Novatian., *De cibis Iudaicis*, 1-2.

tola i nemici della carità, nel pipistrello gli amanti delle tenebre e dell'errore, e via dicendo. Siffatte caratteristiche non sono colpevoli nei singoli animali, perchè questi le ebbero in sorte da natura; sono invece viziose nell'uomo, nel quale derivano da cattiva volontà [1]. Dio dunque, per render puri gli uomini da molti vizi, ricorse al mezzo di dichiarare impuri alcuni animali. Ma ormai il tempo della vecchia Legge è finito, e con essa anche ogni divieto relativo ai cibi. Per i Cristiani, se si eccettua il dovere della temperanza, il quale, come provano le parole di molti Padri della Chiesa, non può non essere imposto con mezzi esteriori ma deriva all'uomo dall'intimo della sua coscienza, non è proibito se non di mangiare le carni di animali sacrificati agli Dei dall'idolatria pagana [2].

Il Weyman ha mostrato nel *De cibis Iudaicis* l'esistenza di varie reminiscenze da Seneca [3]. Senonchè, essendo stato Novaziano, prima della sua conversione, appassionato cultore degli studi filosofici e specialmente stoici [4], quelle coincidenze di pensiero e forma possono, più che con imprestiti diretti, spiegarsi con l'ammettere che presso Novaziano facciano qua e là capolino residui della sua educazione retorica. Comunque, l'interpretazione data da Novaziano delle prescrizioni del *Levitico* non era nuova. Si trovava già nel Pseudo-Aristea [5], nella *Lettera di Barnaba* [6], scritta, com'è noto, nella prima metà del II secolo, da un Giudeo convertito, e nell'*Adversus Marcionem* di Tertulliano [7]. Tuttavia nel *De cibis Iudaicis* è stata svolta con maggior ampiezza di disegno, con più ricca abbondanza di esempi, e in uno stile garbato ed elegante.

Altro pregio dell'opuscolo è di contenere il primo spunto di quel simbolismo che nel Medioevo tenderà a veder raffigurato in ogni animale un vizio o una virtù dell'uomo [8].

Delle lettere 30 e 36 della corrispondenza ciprianea, già dicemmo di sopra come siano state sicuramente scritte da Novaziano. Vediamone ora brevemente il contenuto.

(1) Novatian., *De cibis Iud.*, 3.

(2) Novatian., *De cibis Iud.*, 4-7.

(3) Per esempio, il cap. 6 del *De cibis*, dove si biasima la consuetudine di certi Cristiani di ubbriacarsi, a digiuno, fin dalle prime ore del mattino, ricorda l'*Epist.* 122, 6 di Seneca. Cfr. Weyman, *Novatian und Seneca über den Frühtrunk*, in *Philol.*, 52 (1894), pag. 728 sg.

(4) Cfr. Cyprian., *Epist.* 55, 16 e 24.

(5) Pseudo-Arist., 33-39. Cfr. Euseb., *Praepar. evang.*, VIII, 9.

(6) *Barnabae epistula*, X, 1-9.

(7) Tertull., *Adv. Marcion.*, II, 18.

(8) Vedi H. O. Taylor, *The Mediaeval Mind*, 1914², II, pagg. 67-130.

Nella lettera 30, l'autore, rispondendo ad una comunicazione di Cipriano, il quale desiderava conoscere se le sue idee fossero in pieno accordo con quelle del clero di Roma, comincia col dire che, sebbene un animo conscio di sè medesimo e sostenuto dal vigore della disciplina evangelica possa, in ogni suo atto, contentarsi della sola approvazione della propria coscienza e del giudizio di Dio, pure è degno di gran lode Cipriano per aver voluto richiedere il parere dei fratelli nella tanto spinosa questione dei *lapsi*. Nella quale è da mantenere intatta la severità, di cui si fece sempre uso, fin dai primordi della Chiesa, poichè in simili circostanze l'indulgenza è consigliera di errori. L'autore passa quindi in rassegna i vari modi in cui la disciplina penitenziale fu esercitata contro le diverse specie di *lapsi*, sempre confermando l'idea della necessità del pentimento da parte dei colpevoli, e della severità da parte della Chiesa, la quale altrimenti, più che curare, ucciderebbe il peccatore. Della stessa opinione, del resto, sono anche i gloriosi confessori della fede cristiana, che languono in carcere, rei di aver mantenuta intatta la dignità della propria coscienza, e che Cipriano, il vescovo santo e misericordioso, ben conosce, per aver illuminato e confortato con le sue lettere e con e sue visite le tenebre della loro prigionia. In ogni modo, la soluzione definitiva dell'arduo problema va rimessa al tempo in cui sarà stato eletto il nuovo pontefice, e si potrà tenere una riunione di tutti i vescovi, presbiteri, diaconi e confessori. Per ora i *lapsi* abbiano pazienza e non turbino la pace della Chiesa, aggiungendo una nuova colpa al cumulo di quelle che già aggravano la loro coscienza. Solo nel caso che si trovino in pericolo di vita, potranno i *lapsi* esser riammessi nel seno della comunità ecclesiastica.

La lettera 36 tratta della medesima questione, in risposta alla 35 scritta da Cipriano al clero di Roma. I *lapsi* si agitavano a Cartagine, e affermavano che essi non avevano bisogno di chiedere la pace, perchè Paolo l'aveva concessa a tutti i fedeli. Cipriano aveva loro risposto ch'era deciso di non agire diversamente da come prescriveva l'Evangelo di Cristo. Novaziano, in nome del clero di Roma, loda il vescovo cartaginese per il suo rigido contegno, e si dichiara addoloratissimo per le angustie che le turbolenze dei *lapsi* gli arrecano. La questione dei *lapsi* non si può risolvere se non ricorrendo ai libri santi. E quando i *lapsi* adducono l'autorità dei martiri in contrasto con quella degli Evangeli, si espongono a conseguenze assai pericolose. Il martirio infatti non poggia che sulla costante affermazione dei principî della

verità evangelica. Come possono quindi i martiri, che affrontarono la morte per non sacrificare ai falsi Dei, venire in appoggio dei *lapsi*, che errarono in quello stesso campo dove rifulse la gloria dei martiri?

Anche in questa lettera viene confermato il concetto esposto nella precedente, vale a dire che al vescovo spetta di far uso della massima severità verso i *lapsi*, dai quali si deve, senza eccezioni, esigere la penitenza della loro colpa, a dimostrazione del proprio pentimento e della propria umiltà.

Novaziano è indubbiamente uno dei più cospicui personaggi nella Chiesa romana del III secolo. Uomo dottissimo nelle lettere sacre e profane, si mostrò dotato di non comune abilità oratoria, ma non fu un carattere nel vero senso della parola. Dominato da un vivo desiderio di emergere, e di rendere immortale il suo nome nel mondo, egli si gettò, per motivi puramente personali, sulla via di una riforma, anzi vi si trovò trascinato, forse senza neppur averne misurate sino al fondo le conseguenze. « Se, come tu dici, — gli scriveva Dionigi d'Alessandria (1) — fosti, tuo malgrado, trascinato fuor di strada, potrai mostrare la verità di quanto asserisci col ritornarvi spontaneamente ». Papa Cornelio, nella più volte citata lettera a Fabio d'Antiochia (2), designa l'avversario con parole altisonanti, chiamandolo ὁ λαμπρότατος, ὁ θαυμάσιος οὗτος, ὁ δογματιστής, ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής, ὁ ἐκδικητὴς τοῦ εὐαγγελίου: espressioni, che sulla sua bocca hanno certamente un amaro sapore d'ironia, ma che fanno pur fede dell'altissima stima, di cui Novaziano godeva tra i membri del clero di Roma. Anche Cipriano, dicendo che Novaziano e i suoi seguaci si spacciavano per *adsertores evangelii et Christi* (3), e che Novaziano levava a cielo con superbe parole la sua filosofia e la sua arte oratoria (4), e aggiungendo che tra i vari Cristiani e un filosofo stoico passa una notevole differenza (5), e che Novaziano si era lasciato fuorviare dalla perversità della filosofia mondana ad usare, a danno dei fratelli, i dardi della sua facondia avvelenata (6), viene in ogni modo a riconoscere la profondità del sapere e la capacità oratoria dell'avversario.

(1) Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 45.
(2) Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 43.
(3) Cyprian., *Epist.* 44, 3.
(4) Cyprian., *Epist.* 55, 24 : *iactet se licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet* etc.
(5) Cyprian., *Epist.* 55, 16.
(6) Cyprian., *Epist.* 60, 3.

Nè solo come filosofo, ma anche come teologo, Novaziano ha per noi una grande importanza. Nelle opere che ci rimangono di lui non v'ha nulla, è vero, di assolutamente nuovo ed originale, ma la loro importanza sta nel fatto di essere le prime che, in materia teologica, siano state, a Roma, composte in latino. Il *De trinitate,* sebbene non vi si trovi, e non vi si possa trovare, una trattazione completa del dogma trinitario, pure è composto con ordine e metodo, tanto che esercitò per lungo tempo una notevole influenza sulla teologia romana.

Nella sua esposizione, Novaziano parte dal considerare la persona del Padre. Dio è uno, *maior mente ipsa,* nè può esser compreso in tutta la sua grandezza (cap. 2). Dall'eternità e sempre, Dio Padre possiede in sè e genera il Figlio. La teoria che Dio possedesse in sè il Figlio *ab aeterno* è comune anche a Tertulliano; ma questi poi distingueva in Dio la concezione del Figlio dalla generazione vera e propria, e quindi non attribuiva al Padre una eterna Paternità. In Novaziano invece Dio è sempre Padre, perchè il Figlio non è innato, ma eternamente nato in Lui (cap. 31). Questa prima nascita riceve poi un complemento, quando, all'atto della creazione, Dio proferisce il suo Verbo. Allora il Figlio che era in Lui, *quando ipse voluit processit ex Patre,* in modo che Colui che prima era *nel* Padre, fu poi *con* il Padre, perchè procedette da Lui (*qui in Patre fuit, quia ex Patre fuit, cum Patre postmodum fuit, quia ex Patre processit;* cap. 31).

Il Figlio in tal modo è una seconda persona distinta dal Padre, ma è Dio e sostanza divina, come il Padre. Qui evidentemente Novaziano sfiora la teoria sulla consubstanzialità, e d'altra parte mostra anche di conservare la nota subordinaziana che trovava in Tertulliano. Il Figlio infatti ubbidisce in ogni cosa al Padre, non è, come il Padre, trascendente, e non è nemmeno invisibile, perchè è Lui appunto che si mostrò più volte agli uomini nelle teofanie: insomma, è subordinato ed inferiore al Padre. E questo è uno dei punti deboli della teoria novazianea; tant'è vero, che la sua insufficienza non sfuggì ai teologi posteriori, i quali l'accusarono di racchiudere in sè una fedele espressione dell'arianesimo.

Sullo Spirito Santo, Novaziano non fa che riprodurre le definizioni della Sacra Scrittura. Lo Spirito Santo è un che di mezzo tra il Figlio e le creature; è eterno e dotato di virtù celeste; è il terzo termine della divinità, ma non è mai chiamato Dio. Anche per la dottrina cristologica Novaziano deduce parecchi elementi da Tertulliano. Gesù è veramente uomo, e il suo corpo non è

nè etereo, nè astrale, ma in tutto simile al nostro, ch'Egli venne a redimere con la sua risurrezione. Nello stesso tempo Gesù è anche Dio. L'uomo in Gesù non è figlio di Dio *naturaliter*, ma solo *consequenter*, cioè solo in conseguenza delle sua unione col Verbo. Quando però sia avvenuta codesta unione, non risulta chiaro dal modo con cui in più luoghi Novaziano ne parla. Ma l'unità personale di Gesù è chiaramente affermata come *permixtio, annexio, transductio*, e si insiste sul concetto che essa era necessaria, perchè Cristo fosse mediatore tra gli uomini e Dio (cap. 23).

Qualche altro argomento della dottrina cristiana, oltre il dogma della Trinità e dell'Incarnazione, è appena qua e là sfiorato: per esempio, il libero arbitrio (cap. 1 e 10), l'origine e l'immortalità dell'anima (cap. 1 e 25), la santità e l'infallibilità della Chiesa (cap. 29).

Quanto al *De cibis Iudaicis*, già osservammo che Novaziano, di fronte alle prescrizioni della vecchia Legge, non ne negava il significato letterale, nè ne impugnava il carattere obbligatorio, ma dava loro un senso spirituale ed allegorico, e in ogni modo non vedeva nell'insieme delle sanzioni mosaiche un edificio destinato a scomparire con l'avvento di Cristo.

CAPITOLO VII.

LE ORIGINI DELLA POESIA CRISTIANA. COMMODIANO.

BIBLIOGRAFIA.

I. — Opere generali.

E. Freppel, *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*, Paris, 1893.

Dombart, in *Realencycl. für prot. Theol.*, 4, 1898, pagg. 250-252.

A. Jülicher, in *Realencycl. für class. Altert.*, IV, 1, 1900, col. 773-774.

J. Ullrich, *De vita et operibus Commodiani Gazaei*, Temesvar, 1902.

Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, Leipzig, 1893, pag. 731; II, 2, Leipzig, 1904, pagg. 433-442.

Monceaux, *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, III, Paris, 1905, pagg. 451-489.

H. Brewer, *Kommod. von Gaza, ein arelatensischer Laiendichter aus der mitte des 5 Jahrh.*, Paderborn, 1906 (*Forsch. zur christl. Litter. und Dogmengesch.*, 6, 1-2).

G. Bareille, in *Diction. de Théol. cathol.*, 3, 1908, pagg. 412-419.

H. Scheifler, *Quaestiones commodianeae* (Diss.), Vratislaviae, 1908.

A. D'Alès, *Commodien et son temps*, in *Recherches de science religieuse*, 2, 1911, pagg. 480-520, 599-616.

Martin, *Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodians*, Leipzig, 1913 (*Texte und Unters.*, 39, 4).

Hauck, in *Realencycl. für prot. Theol.*, 23, 1913, pagg. 321 sgg.

Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, II², Freiburg i. Br., 1914, pagg. 647-657.

P. De Labriolle, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pagg. 234-251.

Schanz, *Gesch. d. röm. Litter.*, III³, München, 1922, pagg. 397-403.

II. — Opere speciali sulla questione cronologica.

H. Dodwell, *Dissertatio chronol. de editi a cl. Rigaltio Commodiani aetate*, Oxonii, 1698 (riprodotto nell'ediz. di H. L. Schurzfleisch, Vittenberg, 1705).

Ebert, *Kommodians Carmen apol.*, Leipzig, 1870 (*Abh. der Kgl. Sächs. Gesell. der Wiss. Philol.-hist. Kl.*, 5), pagg. 408-420.

Leimbach, *Ueber Comm. Carmen apol. adv. gentes et Iudaeos* (Progr.), Schmalkalden, 1871, pag. 25 sgg.

F. X. Kraus, in *Bonner theol. Literaturblatt*, 6, 1871, pag. 81.

A. Harnack, in *Theol. Litteraturzeit.*, 4, 1879, pag. 53 [recensione dell'ediz. commodianea del Ludwig, Lipsiae, 1878].

H. Brewer, *Die Abfassungszeit der Dichtungen des Komm. von Gaza*, in *Zeitsch. für kath. Theol.*, 23, 1899, pagg. 759-763.

G. S. Ramundo, *Comm. e la reazione pagana di Giuliano l'Apostata. (A E. Monaci per l'anno 25 del suo insegnamento*, Roma, 1901, pagg. 215-229).

— *Quando visse Commodiano?*, in *Archivio della R. Società romana di Storia patria*, 24, 1901, pagg. 373-391 ; 25, 1902, pagg. 137-168.

G. Morin, in *Revue Bénéd.*, 24, 1907, pagg. 270-272.

U. Giri, *Quando sia vissuto Comm.*, Roma, 1907.

F. X. Zeller, *Die Zeit Commodians*, in *Theol. Quartalschr.*, 91, 1909, pagg. 161-211 ; 352-406 (anche separatamente, Tübingen, 1909).

H. Brewer, *Die Frage um das Zeit Kommod.*, Paderborn, 1910 (*Forsch. zur christl. Litter. und Dogmengesch.*, 10, 5).

F. X. Zeller, *Elagabal-Ammudates und der Dichter Komm.*, in *Theol. Quartalschr.*, 92, 1910, pagg. 170-185.

H. Brewer, *Welcher Zeit entstammen die Dichtungen Kommod.*, in *Köln, Volkszeitung*, 1911, *Beilage* n° 10.

J. Révay, *Ueber das Zeitalter Kommod.*, in *Didask.*, I, 1912, pagg. 455-480.

C. Weyman, *Die Zeit Kommod.*, in *Theol. Rev.*, 11, 1912, pagg. 1-10.

H. Brewer, *Geschichtl. Betrachtungen zu Kommod.*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 36, 1912, pagg. 641-654 ; 849-862.

P. De Labriolle, [bibliogr. sul problema della datazione di Commodiano], in *Bull. d'ancienne Littér. et d'archéol. chrét.*, 1912, pagg. 79-80.

A. Bigelmair, in *Deutsche Literaturzeit.*, 32, 1913, pag. 1911.

Martin, *Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodians*, Leipzig, 1913 (*Texte und Unters.*, 39, 4).

U. Monti, *Bibliogr. di Commod.*, in *Athenaeum*, 3, 2, 1915, pagg. 200-208 [cfr. E. Klussmann, in *Berlin. phil. Woch.*, 35, 1915, pag. 1304].

W. A. Baehrens, *Cornelius Labeo atque eius commentarius Virgilianus*, Gandovi-Lipsiae, 1918, pag. 60.

Holl, *Zeit und Heimat des pseudo-tertull. Gedichts adv. Marcionem*, in *Berliner Sitzungsber.*, 1918, pag. 514. Cfr. pag. 553.

III. — Patria e soprannome.

Maas, *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen*, Berlin, 1902, pag. 22 [*Gazaeus*].

J. M. Heer, *Zur Frage nach der Heimat des Dichters Commod.*, in *Röm. Quartalschr.*, 19, 1905 pagg. 64-82.

Th. v. Zahn, *Die Heimat des Dichters Commod.*, in *Neue kirchl. Zeitschr.*, 21, 1910, pagg. 228-241.

Ch. Sigwalt, in *Bibl. Zeitschr.*, 9, 1911, pag. 243 [*Gazaeus*].

G. Morin, in *Revue bénéd.*, 28, 1911, pag. 419, e 30, 1913, pag. 459 [*Gazaeus*].

IV. — Instructiones.

J. E. B. Mayor, in *Classical Review*, 24, 1910, pagg. 240-241.

P. L. Ciceri, *Sopra alcuni acrostici de diis di Commod.*, in *Onoranze a C. Pascal*, Catania, 1913.

— *Le istruzioni commodianee e la tradizione biblica*, in *Atti e Memorie della R. Accad. di Padova*, 1916.

V. — Carmen apologeticum.

A. Ebert, *Commodians Carmen apol.*, Leipzig, 1870, (*Abh. der Sächs. Gesell. d. Wiss., Philol.-hist. Kl.*, 5, pagg. 387-420).

C. Leimbach, *Ueber Commod. Carmen apol. adversus Gentes et Iudaeos* (Progr.), Schmalkalden, 1871, [cfr. Kraus, in *Bonner theol. Litteraturblatt*, 6, 1871, pag. 81].

B. Aubé, *Essai d'interprétation d'un fragment du Carm. apol. de Comm.*, in *Revue archéol.*, 2, 1883, pag. 312-326, 342-352 (*L'Eglise et l'Etat dans la seconde moitié du* III^e^ *siècle*, Paris, 1885, pagg. 517-544).

C. Pascal, *Commodiano Carm. apol.* 790, in *Bollett. di filol.*, 10, 1904, pag. 205.

VI. — Metrica di Commodiano.

Fr. Hanssen, *De arte metrica Commodiani* (Diss.), Argentorati, 1881 [poi edito in *Dissertationes philol. Argentoratenses selectae*, 5, 1881, pagg. 1-90].

W. Meyer, *Anfang und Ursprung der latein. und griech. rythmischen Dichtung* (*Denkschriften der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss. Abh. der philos.-philol. Kl.*, 17, 2, München, 1885, pagg. 288-307. *Der Versbau Komm. Gesamm. Abhandl. zur mittellatein. Rythmik*, 2 Berlin, 1905, pagg. 24-43).

Ronca, *Primi monumenti ed origine della poesia ritmica latina*, Roma, 1890, pagg. 16-23; 122 sg.

L. Vernier, *La versification latine populaire en Afrique. Commodien et Verecundus*, in *Revue de philol.*, 15, 1891, pagg. 14-33.

Ramorino, *La pronunzia popolare dei versi quantitativi latini nei bassi tempi, ed origine della verseggiatura ritmica*, Torino, 1893, pagg. 65-68.

J. J. Schlicher, *The origin of the Rhytmical Verse in late Latin*, Chicago, 1900, pag. 39.

H. B. Vroom, *De Comm. metro et syntaxi annotationes*, (Diss.), Utrecht, 1917.

VII. — Lingua e stile.

H. Schneider, *Die Casus, tempora und modi bei Commodian* (Diss.), Erlangen, Nürnberg, 1889 [cfr. Dombart, in *Archiv für latein. Lexik.*, 6, 1889, pag. 585].

J. Durel, *Commodien. Recherches sur la doctrine, la langue et le vocabulaire du poète*, Paris, 1912.

Cucco, *La grammatica di Commodiano*, in *Didaskaleion*, II, 1913, pagg. 307-362; III, 1914, pagg. 183-220; IV, 1915, pagg. 7-64.

VIII. — Fonti, dottrina e studi vari.

J. L. Jacobi, *Kommodianus und die altkirchl. Trinitätslehre*, in *Deutsche Zeitschr. für christl. Wiss. und christl. Leben*, 4, 1853, pagg. 203-209.

Dombart, *Ueber die Bedeutung Comm. für die Textkritik der Testimonia Cyprians*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.* 22, 1879, pagg. 374-389.

W. Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Iudentums des Neuen Testamentes und der alten Kirche*, Göttingen, 1895, pagg. 49-52.

L. Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicän. Zeit*, Freiburg i. Br., 1896, pagg. 555-566.

P. L. Ciceri, *Di alcune fonti dell'opera poetica di Comm., e di Comm. come scrittore*, in *Didaskaleion*, II, 1913, pagg. 363-422.

— *Credenze e culti pagani nella polemica commodianea*, in *Rivista di filol.*, 42, 1914, pagg. 560-581.

— *Il regno millenario in Commodiano*, in *Athenaeum*, 2, 1914.

C. Vitanza, *Studi Commodianei. Gli anticristi e l'anticristo nel Carm. apol. di Comm.*, in *Bilychnis*, 5, 1915, pagg. 274-280.

IX. — Manoscritti.

Le *Instructiones* sono contenute nei *Codd. Cheltenham. Phillips* 1825, oggi *Berolin.* 167 del sec. IX, *Paris.* 8304 del sec. XVII e *Leidensis Voss.* 49 del XVII. Gli ultimi due dipendono, attraverso una trascrizione del Sirmond (il cosidetto *Apographon Sirmondi*), dal *cod. Andegavensis*, che si credeva perduto, ma che V. Rose (*Verzeichnis der lat. Handschr. der k. Bibliothek zu Berlin*, 1, 1893, pag. 374) dimostrò doversi identificare col *Berolin.* 167.

Il *Carmen Apol.* è conosciuto per mezzo di un solo codice, il *Cheltenhamensis* 12261 del sec. VIII, pieno di errori, e, specialmente verso la fine, quasi illeggibile. Cfr. B. Dombart, *Handschriftliches zu Commodian*, in *Blätter für das Bayer. Gymn.-und Realschulwesen*, 16, 1880, pagg. 341-351 ; e *Commodian-Studien*, in *Wiener Sitzungsber.*, 107, 1884, pagg. 713-802.

W. M. Lindsay, *The Mss. of Commodian*, in *Berl. phil. Woch.*, 34, 1914, pag. 509.

Martin, *Commodianea. Textkritische Beiträge zur Ueberlief. Verstechnik und Sprache der Gedichte Commodians*, in *Wiener Sitzungsber.*, 181, 1917, *Abh.* 6.

X. — Edizioni di Commodiano.

E. Ludwig, Leipzig, 1878 [*Instr.*], Leipzig, 1877 [*Carm. apol.*].
B. Dombart, Wien, 1887 (*Corpus script. eccl. lat.*, 15).

Edizioni particolari delle *Instructiones* curarono :

N. Rigaltius, Toul, 1649, 1650[2].
H. L. Schurzfleisch, Wittenberg, 1704 (Nachtrag, 1709).
Gallandi, *Bibl. vet. Patr.*, 3, Venezia, 1767, pag. 621.
Migne, *Patr. lat.*, 5, Paris, 1844, pagg. 201-282.
F. Oehler (*Bibl. Patr. eccl. lat. sel. cur. E. G. Gersdorf*, 13, Leipzig, 1847, pag. 133 [in appendice all'ediz. di Minucio Felice]).
J. Durel, Paris, 1912 [con traduz. francese e commento].

Edizioni particolari del *Carmen apol.* curarono:

J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, Parigi, 1852, pagg. 20-49, *Proleg.* XVI-XXV, *Append.*, pagg. 537-543; e IV, Parigi, 1859, pagg. 222-224.

H. Rönsch, *Das Carmen apol. des Komm. Revidierter Text mit Erläuterungen*, in *Zeitschr. für die hist. Theol.*, 42, 1872, pagg. 163-302.

Un'antologia di squarci poetici tolti dalle *Instr.* e dal *Carmen* curò:

H. Lietzmann, *Latein. altkirchl. Poesie* (*Kleine Texte* 47/49, Bonn, 1910, pag. 41).

XI. — Critica del testo.

Kaelberlah, *Curarum in Commodiani Instr. specimen* (Diss. Inaug.), Hal. Sax., 1877.

Dombart, *Ueber die älteren Ausgaben der Instrukt. Kommodians*, in *Sitzungsber. der philos.-hist. Kl. der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien*, 96, 1880, pagg. 447-473.

— *Commodian-Studien*, ibid., 107, 1884, pagg. 713-803.

J. Révay, *Emendationes commodianeae*, in *Didaskaleion*, I, 1912, pagg. 513-518.

J. Martin, *Commodianea. Textkritische Beiträge zur Ueberlieferung, Verstechnik und Sprache der Gedichte Commodians*, in *Sitzungsberichte der philos.-hist. Kl. der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien*, 181, 1917, Abh. 6.

Le origini della poesia cristiana sono molto oscure, e si confondono con le origini del culto nelle Chiese primitive fondate dagli Apostoli, dove i fedeli, nell'ansia spirituale della preghiera, sfogavano la piena del loro sentimento religioso in canti semplici e brevi, ma pieni di forza e di bellezza. Di tutta questa pura e spontanea produzione poetica delle prime adunanze cristiane ben poco ci è stato conservato: sono frammenti sparsi qua e là nelle tarde redazioni della preghiera liturgica o in qualche raro accenno di scrittori posteriori. « Quella che noi possediamo — scrive ottimamente il Marchesi [1] — è la poesia dotta cristiana, dove non è solo gara di fede, ma, quel che è peggio, gara di ingegno e prova di erudizione », vale a dire la poesia della fine del III e del principio del IV secolo. Dovremo perciò ammettere con l'Ozanam [2] e col Boissier [3] che la poesia d'argomento cristiano comincia solamente nel IV secolo? No, certo. « Non a ragione — osserva a questo proposito Sisto Colombo nel suo bel libro sulla poesia

(1) Concetto Marchesi, *Le Corone di Prudenzio tradotte e illustrate*, Roma, « Ausonia », 1917, *Introduzione*, pag. 1 sg.

(2) Ozanam, *La Civilisation au* V *siècle*. Edizione italiana, Torino, Salesiana, 1891, pag. 492.

(3) G. Boissier, *La fin du Paganisme*, Paris, Hachette, II, pag. 4.

cristiana antica (1) — si pongono gli inizi della poesia cristiana all'epoca in cui si adottarono le forme dei classici abbandonando quelle più popolari fino allora in uso. Quell'epoca va considerata come una fase della letteratura poetica cristiana durante la quale non s'era sospesa o dimenticata, ma continuava a vivere per riprendere il dominio, l'antica poesia popolare di struttura ritmico-tonica, di carattere essenzialmente lirico, anzi propriamente di carattere *melico* perchè quasi sempre unita con la melodia con cui formava una cosa sola.

Questa forma popolare che, come abbiam detto, è contemporanea alle origini del culto, è la parte più profondamente originale della poesia cristiana. Essa adottò successivamente le forme della *canzone popolare*, del *psalmus idioticus*, dell'*inno*, della *prosa ritmica* e della *sequenza;* il suo sviluppo non ebbe interruzione; la poesia d'imitazione classica che si inizia col IV secolo è un grande episodio staccato dallo sfondo di questo costante sviluppo ». E se nei primi tre secoli la poesia cristiana non fiorì rigogliosa, e i suoi cultori non furono così numerosi, come dopo la pace della Chiesa, la ragione di ciò va cercata quasi esclusivamente nelle tristi condizioni dei tempi. Quando una società vive, come viveva la cristiana, nel quotidiano angoscioso timore delle persecuzioni, ed è obbligata a conquistare palmo per palmo il terreno lottando contro un nemico mille volte più forte di lei, non è quello il momento opportuno di dedicarsi a composizioni poetiche. La poesia non poteva costituire una delle principali occupazioni nella vita seria e militante dei primi Cristiani. La Chiesa allora aveva bisogno di apologie, più che di poemi. Dovevano rivolgere all'insegnamento tutte le attività dello spirito coloro che operavano per l'incremento della fede. Tertulliano e Cipriano erano uomini di azione, e scrivevano non per diletto, ma o per difendere la propria religione o per guadagnare nuovi proseliti alla causa di Cristo, senza preoccupazioni artistiche, anzi in continuo sospetto contro le seduzioni dell'arte profana. Pure, se la poesia, come l'eloquenza, sgorga spontaneamente dal fondo dell'anima, quando alcunchè di straordinario commuove questa e la riscalda, non poteva accadere che le meravigliose concezioni del Cristianesimo, l'opera stupenda dell'Incarnazione, le scene evangeliche palpitanti di drammaticità, non eccitassero nell'immaginazione e nel cuore di alcuni Cristiani, più degli altri capaci d'ispirazione poetica, una fiamma di entu-

(1) Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica.* Parte I: *La poesia latina,* Roma, F. Ferrari, 1910, pag. 11.

siasmo che esplodesse in inni di fede e di riconoscenza. La poesia cristiana dunque non poteva mancare di manifestarsi, fin da principio, nella forma lirica, naturale al canto sacro. Ma questi primissimi tentativi poetici non furono originali; e non potevano esserlo, perchè la letteratura cristiana aveva già dinanzi a sè un magnifico monumento di poesia religiosa, un modello d'insuperabile perfezione e d'uso costante nel culto del mondo semitico-ebraico, dal quale il Cristianesimo proveniva. Erede della sinagoga, grazie al compimento delle profezie, la Chiesa adottò per la liturgia quella raccolta di cantici. E così la sublime lirica dei salmi di David diventò la poesia del Cristianesimo nascente, il quale vi trovava disegnate le linee essenziali del suo miracoloso svolgimento storico (1). Ma le odi davidiche, che Israele cantava da secoli, senza però intenderne l'altissimo significato, acquistavano, sulle labbra delle recenti generazioni, rischiarate dalla luce dell'Evangelo, un'importanza nuova, una nuova vita, una nuova espressione: apparivano, insomma, quel che erano in realtà, una storia anticipata dell'avvenire. Ed era naturale che le anime dei primi Cristiani, assetate di Dio, lo ricercassero avidamente nell'esaltazione lirica di quelle potenti composizioni, e se ne inebriassero, poichè la poesia davidica è veramente la poesia dell'anima che, dal fondo della propria miseria, lancia a Dio il suo grido di pietà, e conversa con Lui nel silenzio degli affetti, o ritorna a lui dopo averlo abbandonato: poesia intima e profonda che risponde a tutti i bisogni del cuore ed a tutte le condizioni della vita.

A rendere ancor più efficace e duraturo il fascino che la poesia davidica esercitò sulle generazioni cristiane, contribuiva l'armonia caratteristica di quei carmi, determinata non solo, com'è stato dimostrato (2), dalla struttura ritmica, cioè dalla distribuzione dei

(1) Della parte che i salmi ebbero nella vita dei Cristiani d'Africa del II e del III secolo, si hanno varie ed importanti testimonianze negli scrittori ecclesiastici del tempo. Tertulliano, per esempio, ci fa sapere che i salmi e gl'inni biblici erano cantati non solo durante l'uffizio divino (*De oratione*, 27 e 28), ma anche a casa (*Ad uxor.*, II, 8). E dalla fine dell'*Ad Donatum* di Cipriano rileviamo che i salmi si cantavano persino a tavola, nelle riunioni di amici. « Risuoni dei salmi — dice il vescovo di Cartagine rivolgendosi a Donato — l'ora della parca mensa; e, giacchè tu sei dotato di buona memoria e di voce canora, compi tu stesso, o Donato, come suoli, il pio ufficio. Io riceverò un più efficace alimento, ascoltando i sacri cantici: riempia di dolcezza il mio orecchio la divina armonia! » (*Ad Donat.*, 16). Vedi U. Moricca, *L'opuscolo di Cipriano a Donato*, in *Bilychnis*, ottobre 1923, pag. 235 sgg.

(2) Vedi Lowth, *De sacra poësi Hebraeorum*, Oxford, 1753: Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice*, Innsbruch, 1882; Minocchi, *I Salmi*, Firenze,

tempi forti e deboli nel verso, ma anche da un certo ritmo ideologico o di pensiero, da una relazione analogica esistente fra i due emistichi di un verso; relazione, che dai dotti suol essere designata col nome di *parallelismo*, e che, imprimendo al verso un'andatura molle, sinuosa, carezzevole, simile al movimento dell'onda, crea intorno allo spirito un'atmosfera di sereno raccoglimento, propizio alla preghiera.

Ma il contenuto della poesia davidica non poteva con la sua indeterminatezza di pensiero soddisfare in tutto e per tutto i bisogni intellettuali dei Cristiani che erano in possesso delle verità religiose adombrate nei simboli del Vecchio Testamento. Quindi, accanto all'elevata poesia del salmo, non tardò a prorompere una nuova forma di arte, la quale, benchè subisse in modo notevole l'influenza del carme davidico, tuttavia narrava direttamente e con maggior chiarezza i fatti e le persone più salienti del dramma cristiano, tra cui primeggiava la dolce figura del Redentore. Vi fu pertanto una ricca elaborazione poetica di contenuto interamente cristiano e di forme alquanto varie, dalla eucaristica all'eucologico-simbolica ed alla didascalico-morale. Di tutte queste forme la più comune e la più estesa era appunto l'eucologica, allo studio della quale Sisto Colombo nell'opera sulla poesia cristiana, da noi più volte citata, dedicò belle e dotte pagine. Sembrandomi ora opportuno intrattenermi un poco su questo argomento, non credo di poter far meglio che riportare testualmente le parole del noto critico italiano (1). « Il culto delle Sinagoghe — egli dice — sul quale s'innestò quello cristiano constava essenzialmente di due forme di preghiera, *salmodica* e *lezionale;* esse furono mantenute nel culto cristiano, ma accanto ad esse ne sorsero ben presto altre di fattura prettamente distinta, cioè la preghiera *collettiva, litanica, acclamatoria, eucaristica* ed una forma puramente melica che possiamo chiamare *innologica,* in un senso però indeterminato e primitivo; ciascuna di queste forme si prestava più o meno ad uno sviluppo poetico e musicale.

La forma eucologica *collettiva* (2) era la più semplice e meno

1895. Cfr. anche Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica,* Roma, 1910, pag. 12 sgg.

(1) Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica,* Roma, 1910, pag. 14 sgg.

(2) Cfr. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1903; Batiffol, *Histoire du Bréviaire,* Paris, 1895; Baeumer, *Histoire du Bréviaire,* (traduz.), Paris, 1905; Wagner, *Einführung in die Gregorianischen Melodien:* I Teil, *Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen bis zum ausgange des Mittelalters,* Freiburg (Schw.), 1901; Semeria, *La Messa nella sua storia e nei suoi simboli,*

elevata nel concetto; consisteva in una invocazione fatta dal pontefice a nome del popolo, seguita da una o più acclamazioni dell'assemblea. L'argomento di queste preghiere, quale venne fissato in seguito, era svariatissimo; aveva per oggetto i bisogni delle singole classi di persone costituenti la comunità, gl'infermi, i viandanti ecc., non esclusi gl'infedeli, i pagani ed i giudei. Terminava con una formula ossecratoria quasi sempre uniforme, che si riduceva nella sostanza a quella: διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ παιδὸς σοῦ che figura già nella *Didaché;* l'acclamazione finale dell'assemblea, prima variabile, venne poi fissandosi nella parola ebraica ἀμήν, interiezione approbativa enfatica. Nella Liturgia romana questa forma eucologica assunse uno sviluppo maggiore e quasi drammatico che si può vedere tuttora nella sua integrità nella liturgia del Venerdì Santo: vi è prima l'invito del pontefice a pregare; invito del diacono al popolo di genuflettere; il popolo genuflette e prega in silenzio secondo il fine proposto dal pontefice; il diacono o altro ministro inferiore invita il popolo a rialzarsi e il pontefice conclude la preghiera riepilogandola in una solenne invocazione con la formola ossecratoria e l'acclamazione finale.

La forma eucologica *litanica* non è invenzione della Chiesa primitiva: doveva trovarsi nei culti pagani ed è forse una forma primitiva di poesia frequente nei popoli arii (1); è basata sul principio estetico della iterazione da cui sorge l'attenzione, mantenuta ed aumentata sino all'entusiasmo. Era usata frequentemente nelle cerimonie del culto romano. Trebellio Pollione ce ne ha conservato un esempio nella vita di Claudio II (2), ove narra che, saputasi in Roma l'elezione di questo imperatore « sumptis togis itum est ad Apollinis templum, ac lectis litteris Claudii principis haec in Claudium dicta sunt: 'Auguste Claudi, di te praestent'. dictum sexagies. 'Claudi Auguste, te principem aut qualis tu es, semper optavimus'. dictum quadragies. 'Claudi Auguste, te res publica requirebat'. dictum quadragies. 'Claudi Auguste, tu frater, tu pater, tu amicus, tu bonus senator, tu vere princeps'. dictum octogies. 'Claudi Auguste, tu nos ab Aureolo vindica'. dictum quinquies. 'Claudi Auguste, tu nos a Palmyrenis vindica'. dictum quinquies. 'Claudi Auguste, tu nos a Zenobia et a Vitruvia libera'.

Roma, Pustet; Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1903; Parecchi articoli del *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*.

(1) Cfr. Bouvy, *Etude sur les origines du Rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise Grecque*, Nimes, 1886, pag. 29.

(2) *Scriptores Historiae Augustae;* Trebellii Poll., *Divus Claudius*, 4. Cfr. anche Elio Lampridio nella *Vita di Alessandro Severo*.

dictum septies. 'Claudi Auguste, Tetricus nihil fecit'. dictum septies ». Nel culto cristiano primitivo la preghiera litanica consisteva in una serie più o meno lunga di invocazioni enunciate da un diacono, a ciascuna delle quali seguiva l'acclamazione supplicatoria del popolo: Κύριε ἐλέησον, rimasta greca nelle liturgie latine; l'argomento di tali invocazioni era svariatissimo, comprendeva esso pure tutte le classi di persone e tutti gli ordini del clero; enumerava tutti i bisogni pubblici e privati e poteva la loro durata variare a seconda dei luoghi diversi e delle speciali circostanze (1). Nella liturgia delle *Costituzioni apostoliche* (2) ne abbiamo un saggio che è il più antico, ma che appartiene già all'epoca in cui la liturgia aveva assunto forme fisse, fuori del dominio della libera improvvisazione primitiva.

La forma eucologica *acclamatoria* era intimamente unita con le due precedenti, delle quali era parte integrante. Anche questa era usitata nei culti pagani, come ce lo dimostra l'esempio sopra riferito; era pure frequente nelle formule degli *indigitamenta* o invocazioni agli dei e nei carmi Arvali. Tuttavia nel tempo delle primitive riunioni cristiane, quando le forme eucologiche non erano fisse e la sinassi eucaristica era una continua ed intensa effusione d'entusiasmo, l'acclamazione vigeva anche isolata, indipendentemente da altre forme, e le frasi come: *Osannah! — Venga il Signore! — Maran-athá! — Amen!* e simili, dovevano ad ogni istante risonare fra gli intervenuti, specialmente dopo che qualcuno di loro aveva terminato qualche sua ispirata e profetica allocuzione inneggiando al Cristo risorto, vaticinando prossimo il suo ritorno parusiaco, infiammando la fede comune con l'esempio dei martiri più illustri delle prime persecuzioni: allora questa forma, diremmo giaculatoria, di preghiera, doveva sembrare la più opportuna, per la sua concisione rotta ed intensa, ad effondere il santo fervore di quei nostri primi fratelli in Cristo pei quali il nome di cristiano equivaleva a quello di martire.

Anche la forma eucologica *eucaristica* propriamente detta, la più solenne ed elevata, era negli inizi improvvisata ed interrotta continuamente da acclamazioni e cantici: era la preghiera che precedeva, accompagnava e seguiva la *fractio panis*, il sacrificio eucaristico; nella nostra liturgia attuale ha preso il nome di *Canon*, mentre in quelle greco-bizantine è detta *Anafora*. Nell'O-

(1) Duchesne, *Op. cit.*, pag. 107; Cabrol, *Op. cit.*, pag. 70.
(2) VIII, 4-15.

riente essa conservò uno svolgimento più ampio e complesso [1] di quello della nostra liturgia romana; in quest'ultima ebbe la sua forma fissa ai tempi di Gregorio Magno, perdendo alquanto la primitiva distinzione delle parti [2], e riducendosi di proporzioni, mentre vi acquistavano grande sviluppo le parti melodiche, e ciò per impulso di Gregorio stesso [3]. Un esempio dei più antichi ci è conservato nell'*Eucologio* di Serapione vescovo di Tmuis, amico di sant'Atanasio [4]; egualmente antica, sebbene non primitiva, è quella conservatasi nelle *Costituzioni Apostoliche* [5] e nella *Catechesi* XXIII di S. Cirillo Gerosolimitano.

Tutte queste varie forme di preghiera erano in tutto od in parte di contenuto poetico, non tanto nella struttura esterna quanto piuttosto nel concetto, spesso risultante da allusioni a passi di salmi o alle più fulgide imagini profetiche: ciò si vede nelle liturgie che ci furono tramandate nei loro testi completi di redazione tardiva; ma ancor più alta e forte vita poetica doveva vibrare in quelle improvvisazioni di cui non ci rimane traccia e che variavano sempre con inesauribile fecondità. La forma però eminentemente poetica della preghiera cristiana era quella che abbiam chiamato *innologica;* di questa le tracce sono meno scarse anche riguardo ai primi secoli, ma soltanto tali da acuire maggiormente il nostro desiderio di questa ricca messe perduta. Parlando di preghiera innologica non si vuole qui accennare all'inno come componimento uniforme e fisso quale venne adottato più tardi, alla fine del sec. IV, in Occidente con gl'inni ambrosiani, ed in un'epoca più indeterminata nell'Oriente con il tropario melico [6], donde venne l'εἱρμός che serviva di tipo per la composizione del *Canon* o sequenza bizantina. I brani lirici dei primi secoli erano imitazioni dei salmi davidici, oppure carmi di struttura popolare, brevi e semplici canzoni lontane dalle leggi della poesia letteraria, condotte su un ritmo cadenzato a base accentuativa. È probabile che in Roma questi canti religiosi popolari riproducessero nella struttura le forme dei *versi fescennini* e dei *carmina triumphalia*, od anche delle *nenie*

(1) Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio;* Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896.

(2) Cfr. Probst, *Liturgie des IV Jarhunderts und deren Reform*, München, 1893; Baumstark, *Liturgia romana e Liturgia dell'esarcato*, Roma, Pustet.

(3) Wagner, *Op. cit.*, I, pagg. 190-224.

(4) Duchesne, *Op. cit.*, pag. 75.

(5) VIII, 5-15. Duchesne, pag. 45.

(6) Cfr. *Crist und Paranikas-Anthologia graeca Carminum Christianorum*, (Introduz.), Lipsia, 1871; Bouvy, *Op. cit.*, pag. 221 sg.

e dei carmi epici preclassici perduti, dei quali parlano Catone e Varrone (1), e che solevano cantarsi a suon di strumenti musicali nei convivii solenni; tradizione poetica popolare che non fu spenta dal sovrapporsi della produzione classica. Possiamo pertanto ritenere che sotto l'influsso del salmo ebraico e delle forme popolari preesistenti nei vari paesi ove giungeva la Buona Novella, venissero delineandosi ed emergendo specialmente due forme poetiche cristiane, cioè i *psalmi idiotici* o privati, d'argomento cristiano, e quello che potremmo dire il *lied* popolare, di varia struttura. Ambedue i generi erano frequentemente uniti col canto; il secondo — *il lied* — sempre ».

Le origini dunque della vera poesia cristiana son da ricercare in quei primissimi cantici o inni religiosi che, durante l'uffizio, i fedeli cantavano in lode di Dio, e che poi, modificandosi e ampliandosi, entrarono ad occupare un posto così cospicuo nella liturgia della Chiesa. Ed è veramente da deplorare che tali antiche produzioni della lira cristiana non siano pervenute sino a noi. Fortunatamente però non tutto andò perduto senza lasciar traccia di sè; e con l'aiuto di queste scarse reliquie e delle non poche notizie forniteci dagli scrittori cristiani possiamo oggi formarci un'idea pressochè esatta della forma e del contenuto della primitiva letteratura poetica della Chiesa. San Paolo vi allude in parecchi luoghi delle sue lettere. Così nella lettera ai Corinzî, XIV, 15: « Che farò dunque? Io pregherò con lo spirito, ma pregherò anche con la mente; salmeggerò con lo spirito, ma salmeggerò anche con la mente », e XIV, 26: « Che dunque, fratelli? Quando vi radunate, ognuno è pronto con un salmo, o un insegnamento, o una rivelazione, o un'espressione in altra lingua, o una interpretazione; facciasi ogni cosa per l'edificazione »; nella lettera ai Colossesi, III, 16: « La parola di Cristo dimori in voi abbondantemente e vi arricchisca d'ogni sapienza. Istruitevi ed esortatevi a vicenda, per via di salmi, d'inni, di cantici spirituali; cantate di tutto cuore a Dio, per ispirazione della grazia »; similmente nella lettera agli Efesini, V, 18-19: « Non v'inebriate di vino: esso porta alla dissolutezza; ma piuttosto riempitevi dello Spirito, conversando e intrattenendovi con salmi, inni e cantici spirituali (2),

(1) Presso Cicerone, *Brutus*, XIX, 75; Nonio Marc., commento ad « assa voce »; cfr. Buecheler-Riese, *Anthologia Latina*; Baehrens, *Poëtae Latini minores*.

(2) L'Apostolo scrive: ᾠδαὶ πνευματικαί, e forse adopera queste parole nel senso di « canti ispirati », e quindi « estemporanei », secondo il detto di Gesù in Matteo (X, 19-20): « Non state a pensare in che modo e qual cosa direte;

salmeggiando e inneggiando dall'intimo del cuor vostro al Signore » (1). E lo stesso Apostolo, si può dire, ne dava l'esempio. Quante volte infatti nelle lettere paoline il discorso assume l'andatura e l'intonazione di un'ode! Vedasi la prima lettera a Timoteo. Dopo aver insegnato al suo discepolo come bisogna comportarsi nella casa di Dio, che è la Chiesa del Dio vivente, colonna e base della verità, San Paolo esclama: « E senza dubbio è grande il mistero della pietà...: 'Colui che è stato manifestato in carne, è stato proclamato giusto dallo Spirito, è stato visto dagli angeli, è stato predicato fra i Gentili, è stato creduto nel mondo, è stato esaltato in gloria' » (2). Non erreremo certamente, se diremo di scorgere in queste parole il frammento di un inno. Nè la movenza lirica è meno sensibile in quelle dossologie che si leggono, sparse qua e là, nelle lettere paoline, e che rassomigliano perfettamente alla chiusa d'un cantico. « Da Lui, per mezzo di Lui e in vista di Lui son tutte le cose. A Lui sia la gloria in eterno! Amen » (3); « A Lui sia la gloria nella Chiesa ed in Cristo Gesù, per tutte le età, nei secoli dei secoli. Amen! » (4); « Al Re dei secoli, immortale, invisibile, all'unico Dio, siano onore e gloria nei secoli dei secoli! Amen! » (5). Cotali formule eucaristiche e dossologiche s'incontrano ancor più frequentemente nell'Apocalisse. In un punto, per esempio, si legge: « E tutte le creature che sono nel cielo, sulla terra, sotto la terra, sul mare, e tutto quel che codesti luoghi contengono, udii che dicevano: 'A Colui che sta assiso sul trono ed all'Agnello, benedizione, onore, gloria e potenza, nei secoli dei secoli!' E le quattro creature viventi dicevano: 'Amen!' E i vegliardi si prostrarono e adorarono » (6). Altrove è scritto: « E tutti gli angeli stavano in piedi, circondando il trono, i vegliardi e le quattro creature viventi, e si prostraron bocconi dinanzi al trono, e adorarono Iddio, dicendo: 'Amen! Benedizione, gloria, sapienza, riconoscenza, onore, potenza e forza al nostro Dio, nei secoli dei secoli! Amen!' » (7). Se queste dossologie non erano

giacchè vi sarà dato di che dire in quell'ora. Poichè non siete voi quelli che parlate, ma è lo Spirito (τὸ πνεῦμα) del Padre vostro che parla in voi ».

(1) Cfr. *Iacob.*, V, 13 : « È sorpreso qualcuno da tristezza? preghi; dalla gioia? salmeggi ».

(2) I *Timoth.*, 3, 16. Nel greco, il passo ha il carattere ritmico di un vero e proprio inno.

(3) *Rom.*, XI, 36.

(4) *Ephes.*, III, 21.

(5) I *Timoth.*, 1, 17.

(6) *Apocal.*, 5, 13-14.

(7) *Apocal.*, 7, 11-12.

vere e proprie strofe d'inni, la via era ormai aperta a composizioni di tal genere, e l'entusiasmo della fede non avrebbe tardato ad esplicarsi nella forma del canto sacro. Infatti, come narrammo ampiamente di sopra, insieme con i salmi biblici, che i fedeli avevano tolti ad imprestito dagli ebrei, fiorirono assai per tempo nelle comunità cristiane altre specie di carmi, cioè salmi estrabiblici, detti, per distinguerli da quelli, *psalmi idiotici*, e usati non solo nella preghiera, ma anche nella catechesi, nell'esortazione e nella propaganda. Alcuni di essi ci sono conservati integralmente nel Nuovo Testamento (1); e la loro esistenza è anche attestata dalla storia. Nella famosa lettera a Traiano sui Cristiani di Bitinia, Plinio il Giovane c'informa che quei fedeli, prima dello spuntar del giorno, solevano riunirsi e cantare un inno a Cristo, come se fosse il loro Dio (2). Eusebio, nella sua *Storia Ecclesiastica*, a confutazione dell'eretico Artémone, il quale, verso la fine del II secolo, oppugnava il dogma della divinità di Gesù, adduce, oltre all'autorità dei papi, la testimonianza di « tanti salmi ed inni cristiani composti dai fedeli fin dall'origine della Chiesa, i quali celebrano il Cristo Verbo di Dio, affermandone la natura divina » (3). E altrove dallo stesso Eusebio apprendiamo che, quando Paolo di Samosata rinnovò, più tardi, l'errore d'Artémone, fece di tutto perchè sparissero dalla sua Chiesa « gl'inni che vi si cantavano in onore del nostro Signore Gesù Cristo » (4). Alla gloria del Verbo incarnato dunque la poesia cristiana consacrò le sue primizie; e non potrebbero rinvenirsi testimonianze più sicure di queste sulla fede cattolica nel primo e nel secondo secolo. Altre e non meno interessanti notizie ci è dato raccogliere dalle opere di Tertulliano, per l'Africa del II e del III secolo.

Nel *De spectaculis* sta scritto: « Se a te piace il teatro, perchè credi di potervi apprendere qualcosa, sappi che anche noi cristiani possediamo una letteratura abbastanza ricca, un numero abbastanza cospicuo di versi, di sentenze, di inni, di canti; e non sono favole, ma verità » (5). In che propriamente consistesse questa

(1) *Luc.*, I, 46-55 (cantico di Maria); 68-76 (cantico di Zaccaria); II, 29-35 (cantico di Simeone); *Acta Apostol.*, IV, 24-30 (preghiera degli Apostoli).

(2) Plin., *Epistular. ad Traian. imperatorem*, 96, 7 (ed. Kukula, pag. 317): ... *quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere* etc.

(3) Euseb., *Hist. eccles.*, V, 28, 5: ... ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ'ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες.

(4) Euseb., *Hist. eccles.*, VII, 30, 10.

(5) Tertull., *De spect.*, 29.

etteratura, non sappiamo. Si può credere, è vero, come vorrebbe il Monceaux, [1] che con quelle parole Tertulliano alludesse alla Bibbia, ai salmi, ai cantici, ai libri poetici e morali del Vecchio Testamento. Ma ciò non è sicuro, anzi, come osserva giustamente il Colombo, « non pare tanto probabile che Tertulliano presentasse la Sacra Scrittura come un trastullo da sostituire ai pubblici spettacoli, per trovarvi un passatempo utile sì, ma sempre un passatempo » [2].

Secondo lo stesso Tertulliano, durante le agapi avveniva che i poeti della comunità dessero libero sfogo alla loro mistica immaginazione: « Dopo apprestata l'acqua per lavar le mani e dopo accesi i lumi, ciascuno è invitato a cantare pubblicamente un inno a Dio o secondo le sante Scritture, o secondo la sua propria ispirazione » [3]. E così le agapi davano incessantemente occasione e materia a codeste composizioni liriche più o meno improvvisate, che poi venivano raccolte con cura dagli uditori, o dal poeta stesso. Tertulliano parla pure di cantici in lode dei martiri: *cantatur hymnis; cantatur enim et exitus martyrum*. Di quale lingua si servissero i primi poeti africani, non può dirsi con sicurezza. Probabilmente scrivevano in latino. Ma ciò non esclude che contemporaneamente vi fosse anche una produzione in dialetti indigeni, specialmente in punico [4].

Quanto al contenuto, i temi più comuni dei cantici della primitiva tradizione poetica cristiana, così in Oriente come in Occidente, erano l'*eucaristico* e il *dossologico*. Uno splendido esempio del primo sono le antiche preghiere contenute nel testo della *Dottrina dei dodici apostoli*, detta generalmente *Didaché*, insigne documento letterario degli ultimi decenni del I secolo [5]. Noi le riporteremo

[1] Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, I, pag. 50.

[2] Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica*, Roma, 1910, pag. 31 sg. Vedi anche Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, I, pag. 90, nota 3.

[3] Tertull., 39 : *Post aquam manualem et lumina, ut quisque de Scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere*. A questo proposito, osserva il Colombo (*La poesia cristiana* ecc., pag. 21) : « Quello che ciascuno poteva cantare *de proprio ingenio* poteva essere un componimento a foggia di salmo, oppure un ampliamento qualsiasi su di un tema scritturale enunciato, o una canzone di altro genere tolta dal repertorio popolare. Talora probabilmente cominciavasi con un salmo davidico od altro canto biblico e terminatone il testo si continuava con la stessa melodia, improvvisando, come lo Spirito dettava dentro, qualche preghiera od altro sviluppo, tendente a dichiarare il linguaggio figurato dell'Antico Testamento ».

[4] Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, I, pag. 50 sgg.

[5] Cfr. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, Freiburg i. Br., 1914, I, pagg. 90-103.

qui appresso nella bella e fedele traduzione del Colombo, dalla quale « appare la loro struttura analoga a quella di un salmo, intercalato ogni dato numero di versi da acclamazioni » (1).

PRIMA PREGHIERA.

Ti rendiamo grazie, Padre nostro, per la santa vigna
di David tuo figlio, che a noi rivelasti per mezzo del tuo
figlio Gesù.
Gloria a te nei secoli!
Ti rendiamo grazie, Padre nostro, per la vita e la conoscenza,
che a noi rivelasti per mezzo del tuo figlio Gesù.
Gloria a te nei secoli!
Come questo pane spezzato era prima seminato su pei
colli, e raccolto poscia divenne una cosa sola,
Così si aduni la tua Chiesa dai confini della terra nel
tuo regno, perchè tua è la potenza e la gloria.
Per Gesù Cristo nei secoli!

SECONDA PREGHIERA.

Rendiamo grazie a te, Padre santo, per il tuo santo
nome che hai fatto abitare nei nostri cuori,
e per la conoscenza, la fede e l'immortalità che rive-
lasti a noi per mezzo di Gesù tuo figlio.
Gloria a te nei secoli!
Tu, Signore onnipotente, ogni cosa plasmasti a gloria
del tuo nome, cibo e bevanda fornisti agli uomini per loro
conforto, affinchè essi ti rendano grazie;
ma a noi accordasti un cibo spirituale, e una bevanda
di vita eterna per mezzo del tuo figlio: di tutto ciò ti rin-
graziamo perchè sei potente.
Gloria a te nei secoli!
Ricòrdati, Signore, della tua Chiesa,
presèrvala da tutto il male,
consùmala nel tuo amore
e radùnala insieme dai quattro venti,
quella che hai santificato
(per introdurla) nel tuo Regno
che a lei preparasti.

(1) Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica* ecc., pag. 22 sg.

Venga la grazia e passi questo mondo!
Osanna al Figlio di David!
Maran-athá!
Amen!

Il tema delle *dossologie* — e qui mi si permetta ancora una volta di riportare le dotte e commoventi pagine del Colombo — si svolgeva in una varietà indefinita di motivi: comprendeva inni matutini e vespertini; s'accompagnava coi canti eucaristici, con quelli commemorativi delle feste del Redentore, dei martiri; con le preghiere prima e dopo il cibo; era la nota dominante delle veglie durate in preghiera, ecc. Alcuni saggi di carmi dossologici matutini e vespertini ci sono rimasti: sono l'eco lontana dei sentimenti di entusiasmo che le due ore più belle e toccanti del giorno, l'aurora ed il tramonto, ispiravano ai cuori cristiani traboccanti di fede e contemplanti nella luce l'immagine eterna della vita, incarnata in Gesù, che aveva usato appunto il simbolo della Luce per denotare la sua natura e la natura di Dio. La Luce rimase così il perno della simbolica cristiana. Nelle Costituzioni Apostoliche VII, 47, trovasi un inno matutino (Προσευχὴ ἑωθινή) che con varianti non lievi è pure riprodotto nel Codice Alessandrino dei LXX. È un carme di contenuto dossologico; nella sua redazione attuale presenta le tracce di un ampliamento posteriore da un nucleo primitivo più breve assai e del tenore presso a poco del nostro *Gloria Patri*, ecc. In Alessandria, al tempo delle grandi controversie trinitarie, si trovò opportuno di raccomandare il dogma ortodosso ad una preghiera delle più antiche e diffuse inserendo in questa nuovi membri, dove era esattamente formulata la dottrina cattolica deturpata e stravolta dagli ambigui sofismi di Ario. Simile preghiera matutina ci dà il motivo fondamentale di una gran parte degl'inni analoghi che circolavano anche nell'Occidente in lingua greca ed anche in latino nei luoghi dove il greco era poco penetrato, come in Africa. Il *Gloria Patri*, che abbiamo citato, è certamente una delle dossologie più antiche della cristianità latina, in forme più o meno simili all'attuale; del suo carattere primitivo è prova la sua brevità, la struttura salmodica, il contenuto esclusivamente dossologico che nella sua semplicità risale direttamente alla formola battesimale insegnata da Gesù stesso agli Apostoli [1]. Secondo alcuni scrittori antichi, il *Gloria*

[1] Matt., XXVIII, 19.

Patri sarebbe stato composto da S. Ignazio d'Antiochia; certamente, nella sua sostanza, se non nei dettagli di forma, risale agli Apostoli. L'uso di questa preghiera nell'Occidente è attestato dai più antichi scrittori, come Clemente romano e Tertulliano.

Non soltanto il sorgere dell'aurora faceva prorompere dai labbri cristiani l'inno dossologico, ove vibrava l'entusiasmo che nel ritorno della luce s'accendeva di visioni parusiache; anche il cader del sole chiamava i cuori cristiani alla preghiera: il saluto dossologico a Cristo, luce del mondo, risuonava allora meno concitato, più dolce ed ispirato ad una calma solenne, piena di amore e di speranza, con accenti d'una tenerezza carezzevolmente soave. La sorte ce ne ha conservato alcune provenienti dall'ambiente grecoorientale, ma che dovevano avere modelli equivalenti nelle cristianità di lingua non greca. Una di queste preghiere vespertine trovasi nel libro VII delle Costituzioni Apostoliche accanto alla dossologia mattinale Δόξα ἐν ὑψίστοις di cui abbiamo parlato. È di questo tenore:

Te lodiamo, Te cantiamo, Te benediciamo
per la eccelsa tua gloria.
Signore sovrano, Padre del Cristo, dell'agnello immacolato
che toglie il peccato dal mondo:
a Te s'addice la lode, a te l'inno, a te la gloria,
al Padre, al Figlio ed allo Spirito santo
nei secoli dei secoli. Amen.

È un gioiello di sapore arcaico spiccatissimo, di contenuto molto semplice e primitivo. Un altro inno vespertino è citato da S. Basilio [1] che probabilmente lo attribuiva al martire Atenogene († 169); trovasi anche nei libri liturgici bizantini e precisamente nell'Ὡρολόγιον dove reca la dicitura: Ποίημα παλαιόν, ᾗ, ὥς τινες λέγουσιν, Ἀθηνογένους τοῦ μάρτυρος. È pure riprodotto nel codice Alessandrino dei LXX [2]:

Luce serena della santa gloria
dell'immortal Padre celeste,
del santo e beato Gesù Cristo!
Giunti al tramonto del sole
contemplando la luce del vespero,

[1] *De Spiritu Sancto*, XXIX, 73.

[2] Cfr. Baeumer, *Hist. du Bréviaire*, (traduz.), Paris, 1905, I, pag. 83: *Christ und Paranikas, Anthologia graeca Carmin. Christianorum*, Lipsia, 1871, pag. 40.

inneggiamo al Padre, al Figlio
ed allo Spirito Santo.
Tu sei degno in tutti i tempi
d'esser cantato con voci festose,
Figlio di Dio, tu sorgente della vita
onde l'universo ti esalta!

Anche le varie circostanze della vita quotidiana ebbero ben presto preghiere e canti appropriati; così l'ora del cibo era contrassegnata con cantici di cui un saggio ci è pervenuto nelle *Costituzioni Apostoliche* (1):

Benedetto sii, o Signore,
Tu, che fin dall'infanzia ci nutrisci,
Tu, che dài alimento a tutte le creature.
Riempi di grazia e di saggezza i cuori nostri
onde vincitori sempre di noi stessi
abbondiamo in ogni opera buona
in Cristo Gesù Signor nostro
col quale sia a Te gloria
onore ed imperio nei secoli. Amen.

Le feste più antiche, come il Natale del Redentore, avevano pure canti speciali, come quello Ὦ γεννηθεὶς ἐν βεθλεέμ..... V'era altresì un genere di inni più elaborato nel quale trovavano posto i concetti teologici delle diverse scuole; ne abbiamo un modello alla fine del *Pedagogo* di Clemente Alessandrino, che porta in appendice un bellissimo inno a Cristo; di tal genere forse erano alcune delle odi composte da Ippolito su la Scrittura » (2).

Ma se da principio l'ortodossia cristiana si giovò di tutta questa feconda produzione di carmi estrabiblici, per nutrire la fede e la pietà del popolo, gli eretici dal canto loro non mancarono di cercarvi anch'essi un mezzo potente ed efficace di propaganda delle loro dottrine. La poesia religiosa si sviluppò allora nel campo delle sette eretiche con una rapidità veramente straordinaria. In particolar modo copiosa fu la produzione degli gnostici, i cui salmi ed inni, spesso di squisita bellezza e di robusta ispirazione poetica, diffondendosi in tutto il mondo cristiano, e resistendo tenacemente alla guerra implacabile della Chiesa, esercitarono un lungo ed irresistibile fascino sulle generazioni dei

(1) *Christ und Paranikas*, Op. cit., pag. 40; *Const. Ap.*, l. VII.
(2) Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica*, pag. 24 sgg.

primi due secoli. A tutti i principali maestri della Gnosi, o ai loro discepoli, la tradizione attribuisce raccolte di poesie, prevalentemente di salmi. Dal *Frammento Muratoriano* apprendiamo che Marcione compose un salterio intonato ai principî delle sua dottrina eretica (1). Anche il « platonico » Valentino fu poeta; e i salmi a lui attribuiti, che Tertulliano dileggiava e Alessandro inseriva nei suoi scritti, come canti di autore ispirato (2), sono certamente da identificare con le famose odi di Salomone (3). Un salterio di 150 carmi composero Bardesane ed il figlio Armonio (4). Basilide fu autore di odi, come si rileva da Origene (5). Analogamente alle eresie gnostiche, anche le trinitarie si servirono di canti popolari per diffondere le loro dottrine. Così nella Θάλεια (= Convito) di Ario erano inseriti molti carmi adattati all'intelligenza delle più umili classi del popolo (6). Tutta questa ricca produzione di inni e di salmi eretici era naturalmente scritta in greco; ma presto se ne dovettero avere versioni latine per la propaganda nei paesi dell'Occidente (7). Che di tali versioni ne esistessero nelle comunità scismatiche africane, ci viene attestato sicuramente da Tertulliano, il quale ricorda raccolte di *Salmi*, di *Profezie*, di *Visioni*, di *Preghiere*, conservate nella Chiesa montanista di Cartagine (8). Anche i donatisti, più tardi, si servirono degli allettamenti della poesia per ingrossare il numero delle loro conquiste. Si sa infatti che uno dei loro capi, Parmeniano, primate di Cartagine, si dava a correre qua e là per tutta l'Africa, lanciando libri contro i Cattolici e divulgando i nuovi salmi da lui composti (9).

(1) Cfr. Harnack, *Gesch. d. alt. Litt.*, II, pag. 646 e 795.

(2) Tertull., *De carne Christi*, 17 e 20. Cfr. Hippol., *Philosophum.*, VI 37.

(3) Vedi E. Buonaiuti, *Frammenti gnostici*, Roma, 1923, pag. 101 sgg. Sulle odi di Salomone vedi la ricchissima bibliografia in G. Kittel, *Die Oden Salomos*, Leipzig, Hinrichs, 1914. Le odi furono tradotte in italiano da Leone Tondelli (*Le Odi di Salomone. Canti cristiani degli inizi del* II *secolo*, Roma, Ferrari, 1914), e una dotta recensione ne scrisse il Buonaiuti, in *Bollettino di letteratura critico-religiosa*, I, 1914, pagg. 10-23.

(4) Sozom., *Hist. eccles.*, III, 16. Due inni di Bardesane puoi leggere, fedelmente tradotti, in Buonaiuti, *Lo Gnosticismo*, Roma, Ferrari, 1907, pag. 187 sgg.

(5) Orig., *In Iob*, XXI, 11 sg.

(6) Filostorg., *Hist. eccles.*, II, 2; Atanas., *Orat. contra Arian.*, II, 2-10. *De Synodis*, 15.

(7) Una versione latina dei *Salmi* di Valentino è, per esempio, quella citata da Tertulliano (*De carne Christi*, 17 e 20).

(8) Tertull., *Advers. Marcion.*, V, 8; *De exhort. castit.*, 10; *De anim.*, 55 e 58; *De resurr. carn.*, 11 e 63; ecc.

(9) *Praedestinat.*, 43

L'instancabile propaganda degli eretici richiamò, com'era da aspettarsi, l'attenzione dei Cattolici, i quali, per arginarla, non videro mezzo migliore che quello di ricorrere alle stesse armi. E così composero inni, in Oriente, Efrem Siro contro la propaganda gnostica di Bardesane e di Armonio; in Occidente, Vittorino, Ilario di Poitiers, Ambrogio di Milano contro la propaganda ariana, e Agostino, col suo *Salmo abbecedario*, contro quella donatista. Ma tale rimedio non parve sufficiente; tant'è vero che la Chiesa risolvette di porre un limite al dilagare dei poemi eretici con qualche prescrizione sinodale; prescrizione che, essendo rivolta indistintamente contro ogni carme estrabiblico, andò a colpire tanto la poesia eretica quanto l'ortodossa, la quale del resto cominciava già a venire in sospetto, perchè « col linguaggio poetico non era possibile esprimere il dogma con tale precisione da escludere ogni sentore di eresia » (1). E qui sta appunto una delle principali ragioni per cui, di così rigogliosa fioritura di lirica religiosa popolare, nessun saggio ragguardevole in lingua latina, ma solo pochi frammenti in greco, sparsi nella prosa di scrittori greci, pervennero sino a noi.

La prima figura di poeta che emerga, in Occidente, dall'immenso naufragio dell'antica produzione poetica ecclesiastica, e che per una certa singolarità di forme e di caratteri popolari si riconnette con quel primo periodo dell'arte cristiana, è un africano, di età e di origine oscura: Commodiano.

La vita e l'opera del poeta sono avvolte da un velo di fittissima tenebra. Il suo nome non godette di una grande celebrità nel mondo letterario del suo tempo. Girolamo, nel suo *De viris illustribus*, non lo ricorda neppur una volta; per cui si suol credere che Commodiano non vivesse a Roma, nè fosse contemporaneo del grande solitario di Betlem. Solo verso la fine del V secolo appaiono le prime e sole testimonianze dell'antichità: una breve notizia biografica di Gennadio (2), e la famosa decretale attribuita a papa Gelasio, la quale relega fra i libri apocrifi le opere di Commodiano (3).

Ma se da una parte la condanna del *Decretum Gelasianum*

(1) Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica*, pag. 29 sg.

(2) Gennad., *De vir. ill.*, 15. Gennadio di Marsiglia pare che abbia composto fra il 467 e il 469 i primi 82 capitoli del suo *De viris illustribus*.

(3) Pseudo-Gelas., *De libris recipiendis et non recipiendis*, in Migne, *Patrol. lat.*, LIX, 163.

sembra attestare che gli scritti commodianei non mancavano nel V secolo d'un certo numero di lettori, dall'altra la notizia di Gennadio è un manifesto documento dell'imperfetta conoscenza che in quel secolo si possedeva intorno all'autore. E poichè sembra certo che le notizie forniteci da Gennadio furono esclusivamente desunte dalle opere stesse di Commodiano, a queste dobbiamo noi ricorrere, come ad unica fonte, per la ricostruzione della vita del poeta.

Non si è potuto finora determinare con precisione il luogo della sua nascita. Generalmente si crede che il poeta vivesse in Africa, ma fosse nativo di Gaza, nella Palestina. Questa ipotesi è fondata sopra un'arbitraria interpretazione di due enigmatiche parole *(Nomen Gasei)* che costituiscono il titolo dell'ultimo acrostico delle *Instructiones* (1). Nel verso finale il poeta avverte il lettore che, se saprà cercarlo, troverà nel libro il suo nome (2). Infatti le lettere iniziali dei versi dell'acrostico, lette a rovescio, formano la frase: *Commodianus mendicus Christi.* È molto probabile che il titolo *Nomen Gasei* sia dovuto ad un'aggiunta posteriore, fatta nei manoscritti allo scopo d'indicare che quello per l'appunto era il carme, nel quale trovavasi il nome del poeta. Ma che cosa vuol dire *Gasei?* Gli editori, tranne l'ultimo, sostituirono a *Gasei* la forma *Gazaei,* intendendo: « Del nativo della città di Gaza (in Palestina) ». Questa opinione sostennero, fra gli altri, l'Ebert ed il Boissier. Ma contro di essa furono sollevati fortissimi dubbi. Il Monceaux osserva che l'etnico di Gaza dovrebb'essere *Gazensis* (Γαζίτης), perchè la forma *Gazaeus* appare soltanto nel VI secolo (3). Ma, se è vera l'ipotesi che il titolo *Nomen Gasei* sia un'aggiunta posteriore, l'obiezione sollevata dal critico francese non ha più ragion d'essere, potendosi verisimilmente ammettere che l'aggiunta sia stata fatta nel VI secolo, o in uno dei secoli successivi. Merita piuttosto considerazione ciò che osserva il Monceaux circa l'esistenza di altre città in Africa, o aventi il nome di *Gaza,* o quello di *Casae,* dal cui etnico *Casei* si sarebbe potuto con lieve modificazione venire alla forma *Gasei,* che leggiamo nei codici. E porre la patria di Commodiano nell'Africa significa eliminare molti ostacoli che sorgerebbero, qualora si volesse attribuire al poeta come patria la Palestina. Il carattere della sua opera, la lingua, lo stile, la dottrina, che lo ricongiungono direttamente con

(1) Commod., *Instruct.,* II, 39.
(2) Commod., *Instruct.,* II, 39, 26 : *Curiositas docti inveniet nomen in isto.*
(3) Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.,* Paris, 1905, III, pag. 459.

Tertulliano, con Cipriano e con Lattanzio, dimostrano chiaramente la sua origine africana.

Secondo il mio parere, dunque, la migliore interpretazione da dare al *Gasei* resta sempre quella che scorge in esso un termine etnico, a condizione però che sia fissata in Africa, anzichè in Asia, la patria del poeta. Ed è gran meraviglia che il Monceaux non abbia tratto dalle sue stesse premesse la più naturale conseguenza. Tutte le altre interpretazioni peccano di inverosimiglianza, perchè troppo stiracchiate, o troppo fantastiche, se si eccettui l'opinione di Harnack, il quale ritiene *Gaseus* un soprannome punico.

V'ha infatti di quelli che supposero essere *Gazaeus* una traduzione dal greco Γαζαῖος, derivato da Γάζα (tesoro) (1). *Gazaeus* pertanto significherebbe « il Ricco », e, attribuendo lo stesso senso alla parola *Commodianus* (da *commodum*), ci sarebbe nell'ultimo acrostico un doppio giuoco di parole: — *Commodiano* o *il Ricco* s'è fatto volontariamente *mendicus Christi;* ma ciò non gl'impedisce di essere ancora *Gazaeus*, cioè il Ricco davanti a Dio —.

Invece il Maass, lo Schanz, lo Zeller, ed altri, interpretarono *Gazaeus* come « custode del tesoro della comunità ». Il Sigwalt vorrebbe vederci una parola semitica che significasse « poeta »; ed a questa opinione sembra inclinare anche il Bardenhewer.

In ogni modo, se, malgrado le fervide ricerche della critica, rimane tuttavia sconosciuta la patria di Commodiano, non pare dubbio che la sua attività letteraria si sia svolta in Africa.

Anche più grave del problema concernente la determinazione della patria è quello, neppur esso ancora definitivamente risolto, relativo all'età in cui visse il poeta. Il Rigault *(Rigaltius)*, il Dupin, e il Ceillier stimarono che Commodiano fosse fiorito al tempo dell'Imperatore Costantino e del papa Silvestro. Il Dodwell lo collocava verso la metà del terzo secolo, altri addirittura nel secondo. Scoperto e pubblicato nel 1852 dal Pitra il *Carmen Apologeticum*, l'Ebert, fondandosi sugli accenni contenuti nel v. 805 sgg. ad un'invasione di Goti nel territorio dell'Impero e ad una imminente o già cominciata settima persecuzione contro i Cristiani, credette di poter precisare la data della composizione, ponendola dopo la morte dell'Imperatore Filippo l'Arabo, o dopo l'elezione di Decio nel 249.

Anche il Dombart, per la considerazione che nel *Carmen* sono imitati i due primi libri dei *Testimonia* di Cipriano, mentre il terzo

(1) Si noti che lo stesso Commodiano adopera la parola *gazum* per designare il tesoro della Chiesa (*Instruct.*, II, 14, 12; 31, 14).

è imitato nelle *Instructiones*, arrivava alla stessa conclusione, che cioè Commodiano fosse vissuto circa la metà del III secolo. L'Aubé propose di collocare il carme un po' più tardi, nel 260, e il Kraus addirittura al principio del IV secolo, durante la persecuzione di Diocleziano.

Stava a questo punto la questione, quando nel 1899 il Brewer coraggiosamente trasportò la data fino alla metà del V secolo, e affermò che le poesie di Commodiano furono scritte in Gallia dal 458 al 466. Dopo di lui, il Jülicher, senza però scendere a particolari delimitazioni, fissò i due termini *ante* e *post quem* fra il 250 e il 350; il Ramundo emise l'ipotesi che il poeta avesse scritto al tempo di Giuliano l'Apostata, verso il 362; Harnack infine pose Commodiano dopo Cipriano e prima di Teodosio, fra il 260 e il 350, e più precisamente negli anni successivi alla persecuzione di Diocleziano. A quest'ultima opinione sembra inclinare anche il Monceaux, con la sola modificazione che le opere di Commodiano non si debbano pensare scritte posteriormente al 313, dopo la pace della Chiesa.

Ritornarono in certo modo all'opinione del Brewer, il Turner, il Souter, il Klotz, il Krueger, il Dräseke, lo Scheifler ed il Giri: quest'ultimo specialmente sostenne la tesi che Commodiano avesse scritto poco dopo il sacco di Roma del 410. Ma tali tentativi, che mirano a fare di Commodiano un autore del V secolo, possono ormai ritenersi completamente falliti, dopo le vigorose confutazioni dello Zeller, del d'Alès, del Weyman, del Révay, del Martin, in sostegno dell'antica opinione che poneva Commodiano nel III secolo [1].

E in favore appunto del terzo secolo milita il maggior numero degli argomenti. Tralasciamo pure gli argomenti storici, contenuti nel citato luogo del *Carmen Apologeticum*, poichè, anche ammesso che la *septima persecutio* sia, secondo la testimonianza di Agostino [2], quella di Decio del 249, rimane tuttavia sempre viva la questione, se il poeta, scrivendo, abbia accennato ad avvenimenti a lui contemporanei, oppure interamente trascorsi. Esistono invece nell'opera commodianea ben altri e più persuasivi elementi di prova. Anzitutto è innegabile che Commodiano, in maggior misura di Cipriano, di Tertulliano, di Vittorino e di Lattanzio, fece

[1] I principali argomenti di siffatte confutazioni puoi vedere in De Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chrét.*, pag. 247 sgg. Cfr. Monceaux, *Hist. litt.* ecc., III, pag. 453 sgg.

[2] Augustin., *De civit. Dei*, XVIII, 52.

sua la teoria chiliastica. Ma il chiliasmo commodianeo si presenta in una forma rozza e primitiva, scevra d'ogni comprensione ideale, quindi propria del terzo secolo, del quale non oltrepassa i confini. Non si deve inoltre dimenticare che Commodiano è anche seguace del monarchianismo e del patripassianismo: dottrine, che alla fine del III secolo, com'è noto, furono ufficialmente riprovate dalla Chiesa occidentale (1).

Un'altra considerazione importante da farsi è che in molte delle *Instructiones* si rinvengono allusioni esplicite al culto di Mitra, con l'evidente scopo di combatterne la diffusione. Questo atteggiamento di aperta ostilità è solo spiegabile in un tempo in cui quel culto contrastava seriamente lo svolgersi della propaganda cristiana. Ora l'età del massimo fiore del culto mitriaco è appunto dopo Elagabalo, nella seconda metà del terzo secolo, verso la fine del quale decade rapidamente fino alla sua piena e definitiva estinzione.

Rimane con ciò, secondo ogni probabilità, dimostrato che l'attività letteraria di Commodiano si svolse non oltre la fine del terzo secolo.

Per fissare poi il *terminus post quem*, può essere di gran giovamento lo studio delle relazioni che intercedono fra Commodiano e Cipriano. Dal quale si rileva che i due scrittori devono essere stati contemporanei. Le *Instructiones* II, 25 e 29, per esempio, possono benissimo riferirsi agli scismi di Felicissimo e di Novaziano, mentre invano cercheresti nell'intera opera commodianea accenni di qualsiasi entità ad un'epoca posteriore a quella di Cipriano. E, quando Gennadio diceva che Commodiano *Tertullianum et Lactantium et Papiam secutus est*, egli, non conoscendo, come di sopra osservammo, nessun dato biografico positivo, fuorchè quelli da lui dedotti dalle opere stesse del poeta, non mirava ad altro in effetti che a mettere in rilievo le analogie di contenuto esistenti fra Commodiano e Lattanzio.

Pertanto, se a questa serie di considerazioni si aggiungerà l'altra che nelle *Instructiones* si parla di una *pax subdola* (2), di Cristiani apostati (3), di confessori e di presbiteri ribelli all'autorità del loro vescovo (4), e anche di agitazioni scismatiche (5), risulterà

(1) Cfr. Cyprian., *Epist.* 73, 4; Rufin., *Expos. Symb. Ap.*, 19, in Migne, *Patrol. lat.*, XXI, 335.
(2) Commod., *Instruct.*, II, 25; 29, 6.
(3) Commod., *Instruct.*, II, 9; 11; 13; 25, 8; 29, 10.
(4) Commod., *Instruct.*, II, 6, 3; 29.
(5) Commod., *Instruct.*, II, 25, 3-4. Cfr. II, 6.

chiaro che tutti questi dati convengono assai bene a quel periodo di tranquillità sempre minacciata che è compreso fra le due persecuzioni di Decio e di Valeriano (251-256). E intanto una prova tangibile dell'angosciosa sospensione degli animi, diffidenti sulla durata di quella pace che tornava a sorridere alla Chiesa dopo la morte di Decio, e a designar la quale molto propriamente si presta la frase commodianea di *pax subdola*, puoi trovare nella lettera 58 di Cipriano, dove il vescovo Cartaginese, gravemente preoccupato per l'editto di Gallo, si accingeva a preparare gli animi della comunità di Thibaris contro l'imminente pericolo di una nuova persecuzione, che scoppiò difatti, e mietè vittime illustri a Roma, ma risparmiò fortunatamente le contrade africane.

Per tutto ciò quindi è assai probabile che nel periodo di tempo compreso fra la morte di Decio e la pubblicazione dell'editto di Valeriano si debba collocare l'attività letteraria del nostro poeta. Da alcuni accenni contenuti nelle *Instructiones*, appare ch'egli era pagano, ed era venuto a conoscenza di parecchie religioni, prima di convertirsi al Cristianesimo. Nato, a quel che sembra, da genitori cristiani, non sappiamo per effetto di quale potente influenza, trascinato al paganesimo, avesse, a loro insaputa — è Commodiano stesso che ce lo dice (1) —, segretamente assistito alle cerimonie che si celebravano nei templi. Forse un'irresistibile avidità di conoscenza, forse anche quella sete ardente di misticismo, che rapiva ed esaltava tanta parte degli spiriti del terzo secolo, specialmente in Africa, l'aveva traviato dal verace senso della realtà, e gettato nel labirinto delle più nebulose ed assurde superstizioni. « Privo di qualsiasi esperienza — egli dice —, in preda all'impeto folle della giovinezza che mi sollevava nel vuoto, vagavo di qua e di là, sedotto da varie illusioni. Ero più leggiero di un fil di paglia: come se avessi avuto cento teste sulle spalle, mi gettavo a precipizio in tutte le direzioni » (2). L'astrologia (3), la magia, gl'incantesimi (4) dominarono lunga-

(1) Commod., *Instruct.*, I, 1, 4-5. Cfr. *ibid.*, I, 7, 21; 8, 2; 26, 24; 32, 2; *Carm. apolog.*, 3-6. Si noti però che le parole *parentibus insciis ipsis* (*Instr.*, I, 1, 5) possono tradursi in due modi: 1° « all'insaputa dei miei genitori ». Così il Boissier (*Fin du Paganisme*, II, 39) ed il Monceaux (*Hist. litt. ecc.*, III, pag. 461); 2° « essendo ignoranti gli stessi miei genitori ». Così il De Labriolle (*Hist. de la litt. lat. chrét.*, pag. 250, nota 1). Se fosse vera quest'ultima interpretazione, bisognerebbe concludere che Commodiano era nato pagano.

(2) Commod., *Carm. apol.*, 3-6.

(3) Commod., *Instruct.*, I, 7, 21; 8, 2.

(4) Commod., *Carm. apol.*, 7-8.

mente nel suo pensiero. A un certo momento però sembra ch'egli abbia rinunziato alle scienze occulte, per dedicarsi alle pratiche del Giudaismo. E ciò si deduce in particolar modo dall'accanimento furioso, dall'odio tenace, che sembra l'odio di un disertore, con cui Commodiano perseguita i Giudei ed i Giudaizzanti (1). Fu la lettura della Bibbia che lo guadagnò o lo riguadagnò al Cristianesimo (2). È giusto tuttavia riconoscere che, se questa lettura diede la spinta decisiva al nuovo orientamento del suo pensiero, la conversione era stata preparata da un lungo e graduale prodursi di cause morali. Tormentato da un bisogno di fede, aveva anch'egli chiesto, come Arnobio, con l'ansia affannosa dello spirito incerto del domani, a varie sette religiose la risposta ai più gravi problemi dell'esistenza. Ma dovunque non aveva incontrato che dubbiezze, incongruenze ed errori.

Solo il Cristianesimo con la sublime dignità della sua concezione morale, con la pratica attiva dei suoi principî d'amore, di uguaglianza e di fratellanza, e con la sicura promessa di una beatitudine eterna oltre la tomba, lo attirò verso di sè, conquistandolo definitivamente.

Un inno di trepida esultanza prorompeva dal cuore del poeta, quando più tardi invocava nel pensiero il fausto evento della sua rigenerazione spirituale e morale. « Siano rese grazie al Signore — ahimè che la mia voce non basta a ringraziarlo adeguatamente! —, al Signore che finalmente illuminò il misero che brancolava nelle tenebre. Io aprii il libro della Legge, per vedere che cosa vi fosse da apprendere, ed improvvisamente la luce brillò agli occhi della mia mente. Solo allora conobbi il Dio unico, il Dio che regna sovrano nell'altezza dei cieli » (3). Dopo la conversione, Commodiano ricevette senza dubbio il battesimo (4).

Nell'epoca in cui scriveva la sua prima opera, sembra probabile che occupasse un'importante posizione nella comunità cristiana. Ma che fosse vescovo, o che, comunque, appartenesse al clero, secondo l'opinione di molti, è assai poco verosimile. Oltre al fatto che questa ipotesi poggia esclusivamente sulla soscrizione del *Carmen:* « *Explic[it] tractat[us] s(an)c(t)i ep(i)-*

(1) Commod., *Instruct.*, I, 24; 37; 38-40; 41, 19-20; *Carm. apol.*, 199-202: 217-262; 387-402; 479-480; 525-528; 539-546; 617-744; ecc.

(2) Commod., *Instruct.*, I, 1, 6; *Carm. apol.*, 11. Cfr. Gennad., *De vir. ill.*, 15: *Commodianus dum inter saeculares litteras etiam nostras legit, occasionem accepit fidei.*

(3) Commod., *Carm. apol.*, 9-13.

(4) Commod., *Instruct.*, II, 5, 8; 6, 6 e 9; 7, 12.

sc(opi).....» (1), sulla quale non è serio basarsi con assoluta fiducia, non bisogna mancar di osservare che l'autore non fa mai il benchè minimo accenno, dal quale si deduca la sua pretesa dignità episcopale; anzi la frequenza delle aspre critiche, che si leggono nei suoi versi, contro le persone di ogni ordine del clero, starebbe precisamente ad attestare il contrario (2).

Commodiano dunque, secondo ogni verosimiglianza, era un laico. Harnack e Bardenhewer credono che nella sua opera risuoni l'eco della voce d'un asceta, il quale ha disprezzato i beni e la gloria terrena, e si è proposto, come unico scopo della vita, l'imitazione dell'esempio offerto da Cristo (3). Il Monceaux invece inclinerebbe a credere che Commodiano abbia occupato nella Chiesa africana una carica laica, e propriamente sia stato uno di quei *seniores laici*, destinati a formare una specie di consiglio d'amministrazione *(ordo seniorum)*, il cui ufficio consisteva nell'assistere e nel controllare il vescovo, e anche nell'accusarlo davanti ai concili, in caso di malversazioni. Ciò, secondo il critico francese, spiegherebbe molti particolari contenuti nella poesia di Commodiano, dove si accenna frequentemente alla necessità che tutti contribuiscano con le loro offerte, proporzionate ai mezzi di ciascuno, ad alimentare la cassa comune dei poveri, e si biasima severamente la condotta dei fedeli e delle persone del clero che si sottraggono al precetto divino (4). Non potrebbe dunque Commodiano — si domanda il Monceaux (5) — essere stato il tesoriere della comunità, alla quale apparteneva? Certo questa ipotesi spiegherebbe assai bene il titolo di *mendicus Christi*. Ma allora bisognerebbe convenire con il Monceaux che Commodiano sia vissuto al principio del IV secolo.

L'altra tesi, secondo la quale Commodiano sarebbe stato un vescovo, raccoglie le adesioni di valenti critici, fra cui lo Schanz ed il Boissier. Costoro, oltre che fondarsi sulla *subscriptio* del *Carmen*, notano che molti degli ammonimenti, disseminati in tutta l'opera, e specialmente l'accento tenero e paterno, con cui il poeta rivolge il discorso ai giovani membri del clero, detti *lectores*, troverebbero nella sua qualità di vescovo la miglior ragion d'essere.

(1) Dombart, *Commodiani carmina*, pag. 188.

(2) Commod., *Instruct.*, II, 26-29; 34; 37.

(3) Sullo spirito ascetico in Commodiano, cfr. *Instruct.* I, 26-28, e *Carm. Apol.*, 579-616.

(4) Commod., *Instruct.*, I, 30, 6; II, 14, 12-13; 18, 17 e 24; 20, 12; 31, 14; 34, 5; 36, 6; 38, 5-6.

(5) Monceaux, *Hist. litt.* ecc., III, pag. 463 sg. Cfr. ibid., pag. 83.

Ma si potrebbe osservare che questo tono si addice ugualmente non solo ad un vescovo, ma a qualunque personaggio venerando per l'età e per la posizione sociale. Piuttosto merita attenzione la congettura del Boissier, il quale è tentato di scorgere in Commodiano la figura attivamente benefica d'un monaco, apparsa sull'orizzonte cristiano prima che nascesse l'istituzione del monachesimo; la figura di un apostolo della povertà, fattosi, come avverte il poeta stesso, volontariamente povero *(mendicus Christi)*, per sovvenire ai bisogni dei derelitti.

Noi possediamo di Commodiano due opere poetiche distinte: *Instructiones* e *Carmen Apologeticum*.

Le *Instructiones per litteras versuum primas* — così suona il titolo completo nella tradizione manoscritta [1] — furono scoperte da Nicola Rigault e pubblicate per la prima volta nel 1649. Sono una raccolta di ottanta brevi poesie acrostiche, in ciascuna delle quali le prime lettere dei singoli versi compongono il titolo, ad eccezione di due acrostici (I, 35; II, 19), che sono abbecedari, corrispondendo le prime lettere alla serie delle lettere dell'alfabeto. Le *Instructiones* sono di varia lunghezza, da sei [2] a quarantotto versi [3], e divise in due libri: il primo, di contenuto apologetico e polemico, ricorda, per l'economia generale, i primi due libri dei *Testimonia* di Cipriano, e flagella la depravazione dei pagani e la caparbietà dei Giudei; il secondo ricorda il terzo libro della stessa opera ciprianea ed è scritto per i Cristiani, nell'intenzione di spronare catecumeni e fedeli, laici e chierici, poveri e ricchi, all'adempimento dei doveri e all'aborrimento del vizio.

Nei manoscritti il primo libro termina con l'acrostico 41: *De Antechristi tempore*. Ma i primi quattro acrostici del secondo I. *De populo absconso sancto omnipotentis Christi Dei vivi;* II. *De saeculi istius fine;* III. *De resurrectione prima;* IV. *De die iudicii*) si riconnettono, per il loro contenuto escatologico, al primo. Si suole perciò riconoscere che la divisione dei libri, com'è data nei manoscritti, sia difettosa, e tradisca probabilmente l'opera di qualche amanuense inesperto. Ragionevolmente quindi l'Ebert fa cominciare il secondo libro con l'acrostico 5 *Catecuminis*. In tal

(1) Il titolo della raccolta si spiega col verso I, 1, 9 : *Ob ea perdoctus ignaros instruo verum* (« io che so, istruisco nella verità quelli che la ignorano »).

(2) Commod., *Instruct.*, II, 38.

(3) Commod., *Instruct.*, II, 1.

modo l'intero libro verrebbe ad essere una completa istruzione di contenuto parenetico-morale a vantaggio dei Cristiani.

Il Dombart [1] invece, e con lui il Monceaux [2], propongono di dividere gli ottanta acrostici in numero eguale di 40 per ogni libro, e comprendono quindi nel secondo libro anche l'ultimo acrostico del primo.

Sembra certo che la raccolta sia stata formata dallo stesso Commodiano, il quale vi allude in più luoghi [3].

Il primo libro è una specie di apologia. Come in tutti gli apologisti africani, anche in Commodiano la critica del paganesimo e del giudaismo occupa una parte preponderante su quella relativa all'esposizione dottrinaria del pensiero cristiano. Apre la racolta una breve prefazione, nella quale il poeta, già uscito dalle tenebre della superstizione pagana alla luce della verità, dichiara, forte della propria esperienza, di voler mostrare agli altri la via della salvezza [4]. Nei venti acrostici che seguono, muove aspra guerra contro la religione politeistica. I sacerdoti del culto idolatrico sono presentati come impostori, dediti soltanto ai piaceri del ventre; gli dei, specialmente Giove, Saturno e Nettuno, sono flagellati senza pietà. L'immoralità della loro condotta fornisce al poeta l'argomento fondamentale per la sua polemica. A circa metà del libro, a cominciare dall'acrostico 22, la polemica assume un carattere di satira moraleggiante contro i pagani ignoranti e corrotti, contro i ricchi, contro i giudici, contro i proseliti del dio Thor, che cercano la protezione dei Giudei, senza però rinunciare all'adorazione degl'idoli. Vengono poi presi di mira i Giudei ed i Giudaizzanti, contro i quali Commodiano non si mostra più mite di quello che sia stato verso i pagani. I Giudei sono gente ostinata, a cui Dio ha indurito il cuore, e la cui mente è chiusa per sempre all'intelligenza delle divine verità. I Giudaizzanti sono anime prive di risolutezza, che fluttuano incerte fra due opposte dottrine e non sanno a quale di esse aderire.

Frammisti a queste satire si trovano alcuni acrostici che trattano di pregiudizi pagani e giudaici contro la Chiesa e la sua dottrina, contro la crocifissione e la risurrezione del Cristo [5]. L'ultimo acrostico parla della venuta dell'Anticristo [6].

[1] Dombart, in *Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wissensch.*, 107 (1884), pag. 749.

[2] Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, III, pag. 467 sg.

[3] Commod., *Instruct.*, I, 22, 13; 25, 19. Cfr. *ibid.*, I, 41; II, 1-4.

[4] *Instruct.*, I, 1.

[5] *Instruct.*, I, 22-40.

[6] *Instruct.*, I, 41.

Dei primi quattro acrostici del secondo libro, contenenti dottrine chiliastiche, già parlammo a proposito della divisione dei due libri delle *Instructiones*.

Il secondo libro comincia propriamente con l'acrostico 46 (= II, 5), e riveste un carattere essenzialmente diverso da quello del libro che precede.

Consacrato alla disciplina cristiana, esso tratta dei doveri propri dei vari ordini dei fedeli e del clero: catecumeni [1], cristiani battezzati [2], penitenti [3], matrone [4], lettori [5], diaconi [6], presbiteri [7] e vescovi [8]. In mezzo all'esposizione di queste regole disciplinari sono intercalati consigli ed ammonimenti agli apostati, ai confessori ed agli scismatici [9]. Speciale raccomandazione fa inoltre il poeta a tutti i membri della comunità, perchè non trascurino l'elemosina, la visita agli ammalati, e le altre opere di misericordia [10], e passa in rassegna i doveri comuni a tutti i Cristiani [11]. L'ultimo acrostico, come già è stato detto, contiene il nome dell'autore, e vuol essere una specie di riepilogo della dottrina morale e delle teorie sulla fine del mondo [12].

Le *Instructiones* fanno pensare — giustamente osserva il Monceaux [13] — a certi manuali, come quello dei *Disticha Catonis*, del *Liber medicinae* di Sereno Sammonico, e delle *Sestine* d'Apollinare di Cartagine, scritti in versi e adoperati nelle scuole del tempo. Esse non contengono, come si vede, un sistema vero e proprio di apologetica; e la ragione è facile a comprendersi, se si pensa al disegno generale dell'opera, ed alla sua esecuzione tecnica nella forma dell'acrostico. Questa specie di poesia che a noi oggi appare come un giuoco privo di spirito, e che indubbiamente toglie ogni libero movimento al discorso, intralciando con inesorabili pastoie la scorrevolezza del verso, oltre a soddisfare il gusto dell'epoca, aveva anche uno scopo pratico, cioè quello

(1) *Instruct.*, II, 5.
(2) *Instruct.*, II, 6-7.
(3) *Instruct.*, II, 8.
(4) *Instruct.*, II, 18-19.
(5) *Instruct.*, II, 26.
(6) *Instruct.*, II, 27.
(7) *Instruct.*, II, 29.
(8) *Instruct.*, II, 28; 37.
(9) *Instruct.*, II, 9-13; 15; 25.
(10) *Instruct.*, II, 14; 20; 24; 30-31; 38.
(11) *Instruct.*, II, 16-17; 21-23; 32-33; 35-36.
(12) *Instruct.*, II, 39.
(13) Monceaux, *Hist. litt.* ecc., III, pag. 467.

di riuscire un valido aiuto mnemonico per coloro a cui erano diretti i vari componimenti, e di supplire all'insufficienza del ritmo, annunziando il principio di ogni verso. E Commodiano senza dubbio, adottando la forma dell'acrostico, mirò alla più rapida e facile diffusione dei suoi ammonimenti morali, ch'egli volle indirizzati alla gran massa del popolo. Ciò del resto si deduce, come vedremo, anche dall'indole della sua lingua e della sua versificazione.

La seconda opera di Commodiano è un poemetto di 1060 esametri raggruppati a due a due. Nel codice Cheltenhamense del sec. VIII, l'unico che ce lo abbia conservato, esso non reca alcun titolo. Quello di *Carmen apologeticum adversus Iudaeos et gentes* è dovuto al suo primo editore, il Card. Pitra, che, scoperto il prezioso poema presso Sir Thomas Phillips a Middlehill, lo pubblicò nel 1852 nel suo *Spicilegium Solesmense*. Il titolo, suggerito dal Pitra, fu poi conservato da tutti gli editori successivi. Evidentemente il dotto e fortunato scopritore del *Carmen*, nel comporre il titolo, tenne conto della frase di Gennadio: *scripsit... adversus paganos* (1), e della circostanza che Commodiano lancia gli strali della sua polemica, non solo contro i gentili, ma anche contro gli ebrei (2). Senonchè Gennadio con le parole dianzi citate è molto probabile che intendesse alludere alle *Instructiones*, piuttosto che al *Carmen*, del quale se una citazione esiste nella notizia del biografo, essa devesi propriamente ricercare nelle altre parole: *unde et de divinis repromissionibus adversus illos agens.... disseruit*. In ogni modo, il titolo non corrisponde fedelmente al contenuto dell'opera, la quale, più che una vera e propria apologia, è un poema didattico di contenuto parenetico, un'esposizione della dottrina cristiana, fatta allo scopo di convertire i pagani al Cristianesimo e di compiere nello stesso tempo l'istruzione dei fedeli.

Nell'introduzione, alquanto prolissa (3), e che sembra in certo modo riecheggiare gli stessi motivi della *Praefatio* al primo libro delle *Instructiones*, il poeta giustifica la propria intenzione di esporre agli altri la via dell'eterna salute, allegando l'esempio della sua vita, prima sperduta fra le tenebre dell'errore, e poi, mediante la lettura delle Sacre Scritture, riuscita finalmente con l'aiuto divino, a cui è reso un canto di grazie, alla luce della rivelazione

(1) Gennad., *De vir. ill.*, 15.
(2) Commod., *Carm. apol.*, 617-744.
(3) *Carm. apol.*, 1-88.

e della fede. E poichè il miglior medico è sempre quello che ha potuto studiare su sè stesso lo svolgersi di una malattia, così ora egli, forte dell'esperienza personale, vuol predicare la verità agli ignoranti, agli indolenti, ai fuorviati. Mostrando loro che l'uomo ha un destino ben più nobile ed alto che non sia quello degli animali, i quali vivono solo per la soddisfazione dei bisogni sensuali, li invita a cercare senza tregua la luce di Dio, fino a conseguirne la piena conoscenza ed il pieno possesso. Questa ricerca non è difficile, perchè Dio stesso si è rivelato agli uomini per mezzo dei Profeti e specialmente del Cristo. Il poeta si apre così la via ad una breve esposizione della dottrina cristiana, la quale costituisce, dopo l'introduzione, la prima parte dell'opera (1). Comincia col trattare della vera essenza di Dio e della Trinità, della creazione del mondo, della caduta dell'uomo, del diluvio, della dispersione e delle colpe delle razze umane (2). Passa quindi a toccare con rapidi accenni avvenimenti importanti della storia biblica: narra di Mosè, dei Profeti, del popolo eletto e della sua ingratitudine verso il Signore, che lo aveva colmato di benefizi, e dei Gentili chiamati a prendere il posto degli ostinati Giudei (3). Segue il racconto della Redenzione, per cui il Signore si fa uomo nella persona del Figlio e proclama nel mondo la nuova Legge. Qui il poeta espone, con un linguaggio che risente della dottrina monarchiano-sabelliana, gli argomenti sulla risurrezione e sulla divinità di Gesù, provata per mezzo delle profezie; parla della caduta definitiva degli Ebrei, della risurrezione di Gesù come pegno della risurrezione di tutti gli uomini, dell'ascensione di Cristo, e finalmente della missione degli Apostoli (4). Malgrado ciò, purtroppo, — osserva il poeta, e così passa alla seconda parte del poemetto, nella quale vuol provare che la fede è necessaria alla salvezza eterna (5) — molti degli uomini negano la divinità di Cristo: gli uni, i colti pagani, non credono alla verità delle Sacre Scritture; gli altri, i Giudei, le interpretano falsamente. Contro gli uni e gli altri agita quindi il poeta la sferza della sua satira. I Gentili, pieni la mente di soli studi profani, non si preoccupano che del godimento sfrenato dei beni terreni, ed ignorano che la sola fede nel Cristo conduce al raggiungimento dell'eterna fe-

(1) *Carm. apol.*, 89-578.
(2) *Carm. apol.*, 89-182.
(3) *Carm. apol.*, 183-276.
(4) *Carm. apol.*, 277-578.
(5) *Carm. apol.*, 579-790.

licità [1]. I Giudei sono ciechi, perchè non seppero a suo tempo riconoscere il Messia annunziato dai loro Profeti, ed ancora si usingano di potersi chiamare il popolo eletto, mentre in realtà sono in odio al Signore, che li ha diseredati [2]. Essi cercano, ma inutilmente, con attiva propaganda, di convertire alla propria fede i pagani, i quali, se da un lato si piegano a seguire le loro prescrizioni, perseverano dall'altro nell'adorazione degl'idoli [3].

Si ravvedano dunque gli uomini, rinunzino all'errore e scuotano la loro indifferenza. La fine del mondo è prossima, e chi avrà sacrificato agli idoli, perirà nella seconda morte; chi invece avrà creduto in Dio, rinascerà per non più morire. Si affrettino tutti a raggiungere il porto, prima che si scateni la procella [4].

Questo concetto segna il passaggio alla terza ed ultima parte dell'opera, nella quale è descritta la fine del mondo secondo la credenza chiliastica, e che forma senza dubbio la parte più considerevole e più attraente del non breve poemetto [5].

Vi si espone la dottrina della risurrezione dei morti. In capo a seimil'anni verrà finalmente l'immortalità promessa all'uomo. L'uomo risusciterà, riconoscerà la verità delle promesse a lui fatte, e godrà con pienezza di sentimento la sua felicità fisica e morale [6]. Si vedranno segni precursori di questa risurrezione. Il re Apollion [7] invaderà Roma con molte migliaia di Goti, tratterà duramente i pagani, farà passare il Senato sotto il giogo, ma userà tutta la sua benevolenza verso il popolo cristiano. Questo episodio durerà cinque anni [8]. Ma ecco Ciro, da Commodiano identificato con Nerone, l'Anticristo d'Occidente, uscire dal luogo misterioso, dove si teneva nascosto per l'opera che dovrà compiere, e che sarà il riscatto dei pagani e la proscrizione dei Cristiani, e riprendere il dominio sulla città di Roma [9]. La sua ve-

[1] *Carm. apol.*, 579-616.
[2] *Carm. apol.*, 617-676.
[3] *Carm. apol.*, 677-744.
[4] *Carm. apol.*, 745-790.
[5] *Carm. apol.*, 791-1060.
[6] *Carm. apol.*, 791-804. Sulla concezione di questa felicità, cfr. *Apocal.*, XXI, 4.
[7] Cfr. *Apocal.*, IX, 11.
[8] *Carm. apol.*, 805-822. Cfr. *Apocal.*, IX, 10.
[9] Alcuni credevano che Nerone sarebbe ritornato con altro nome, affinchè i Giudei lo accogliessero come un Cristo (cfr. Victorin. Petabion., *In Apoc.*, XIII, 16; Lactant., *Inst. div.*, VII, 16, 4). La scelta del nome di Ciro si spiega probabilmente con Isaia, XLIV, 28, e XLV, 1. Sulla leggenda di Nerone, cfr. Geffcken, in *Götting. Nachrichten, Phil.-Hist. Kl.*, 1899, pagg. 441-462; C. Pascal, *Nerone*

nuta sarà profetizzata da Elia per tre giorni e mezzo [1]. Giudei e Romani adoreranno Nerone, e, sotto la sua condotta, faranno strage dei Cristiani. Elia allora invocherà da Dio la siccità, la fame, la peste, ed altri terribili flagelli, che desoleranno il mondo [2]. Ciò nonostante, Nerone, cedendo alle istigazioni dei Giudei, farà perire settemila Cristiani [3], i cui cadaveri Dio solleverà nel cielo [4] La persecuzione infierirà con raddoppiata violenza. Il popolo di Cristo sarà scacciato da Roma [5]. Nerone si associerà due Cesari [6], manderà editti in ogni luogo, e ordinerà a tutti di sacrificare [7]. Per tre anni e mezzo scorreranno fiumi di sangue. Poi a Nerone sarà tolto il potere, da lui malamente usato a danno degli uomini [8]. Un re, un nuovo Anticristo, quello d'Oriente, marcerà verso Roma, contro Nerone, alla testa di quattro popoli: Persiani, Medi, Caldei, e Babilonesi. Nerone e i due Cesari muoveranno ad incontrarlo; ma tutt'e tre saranno sconfitti ed uccisi, e i loro cadaveri saranno lasciati in pasto agli uccelli [9]. I loro eserciti si arrenderanno al vincitore, e con lui, rientrati in Roma, saccheggeranno, incendieranno e distruggeranno l'orgogliosa città che si credeva eterna [10]. Il re poscia dal luogo della vittoria si recherà nella Giudea, e con prodigi si sforzerà di sedurre gli abitanti di quella terra [11]: « egli sarà l'Anticristo per i Giudei, come Nerone lo sarà stato per noi » [12]. Ma presto i Giu-

nella storia aneddotica e nella leggenda, Milano, 1923, pagg. 273-286. I luoghi, nei quali Commodiano parla di Nerone, sono i seguenti: *Carm. apol.*, 813-838; 851-858; 869-874; 885-897; 909-918; 927-935; *Instruct.*, I, 41, 7-11.

[1] Questo particolare forse risulta dalla combinazione di Malachia, IV, 5. con *Apocal.*, XI, 11.

[2] Cfr. *Apocal.*, XI, 6.

[3] Cfr. *Apocal.*, XI, 13.

[4] *Carm. apol.*, 823-864. Cfr. *Apocal.*, XI, 9 e 12.

[5] *Orac. Sibyll.*, IV, 135.

[6] Cfr. Daniele, VII, 24.

[7] Per la cessazione dell'*oblatio* al Cristo (*Carm. apol.*, 879), cfr. Daniele, IX, 27.

[8] *Carm. apol.*, 865-890.

[9] Cfr. *Apocal.*, XIX, 17-18; 21.

[10] *Carm. apol.*, 891-926. Cfr. *Apocal.*, XVIII, 1-24. L'idea della minaccia d'un castigo che pende su Roma, città peccatrice e persecutrice, ricorre frequentemente negli *Oracula Sibyllina* (III, 356-364; V, 162-178; 386-397; VIII, 37-49; 80-106; 165). Qualche rara allusione s'incontra pure qua e là nelle opere degli apologisti latini (Tertull., *Apol.*, 32, 1; Cyprian., *Ad Demetr.*, 21; Lactant., *Inst. div.*, VII, 15, 18).

[11] Cfr. *Apocal.*, XIII, 13.

[12] *Carm. apol.*, 933: *Nobis Nero factus Antichristus, ille Iudaeis*. Commodiano dunque distingue *due* Anticristi. Lo stesso fanno Vittorino di Pettau (*In*

dei, riconosciutolo per falso profeta, invocheranno l'aiuto del vero Dio (1), il quale manderà loro un popolo tenuto fino allora celato al di là della Persia, e composto di nove tribù e mezza di Giudei, sulle dodici tradizionali (2). Il popolo eletto s'avanzerà verso la Giudea, in mezzo alla gioia universale. Il tiranno fuggirà verso il settentrione e raccoglierà un esercito. Ma sarà preso insieme col demonio, e l'uno e l'altro saranno gettati in uno stagno di fuoco (3). I giusti entreranno nella Città santa, e pregheranno Dio di voler concedere, secondo la sua promessa, la risurrezione dei morti (4). Dio comincerà col far cadere una pioggia di fuoco sugli empi, alla quale pochissimi sfuggiranno. Poi si scatenerà l'estrema rovina, annunziata dal rauco suono delle trombe. Il sole si oscurerà, la terra sarà avvolta da fittissime tenebre. Nell'immensa notte, tuoneranno fragorosamente le folgori, cadranno le stelle, tremerà la terra, ruggiranno le tempeste. Non vi sarà via di scampo per nessuno: tutti soccomberanno, eccezion fatta solamente per coloro che, segnati precedentemente da Cristo, saranno protetti da una benefica rugiada. Per sette mesi il fuoco purificherà la terra. Gli umili discenderanno dal cielo in mezzo agli angeli. I corpi dei giusti risusciteranno e saranno portati sulle nuvole incontro a Cristo. I carnefici di Gesù risorgeranno anch'essi, affinchè assistano a quello spettacolo. Poi saranno nuovamente sprofondati nell'abisso (5).

L'opera è senza dubbio assai bella, originale, vigorosa, armonicamente costruita, specialmente nell'ultima parte. Neppur essa, come le *Instructiones*, contiene una compiuta trattazione della dottrina cristiana; ma il poeta ha ben dichiarato che il suo scopo era solo di tratteggiare le linee essenziali, a guida delle menti ottenebrate dall'errore (6). Egli tende solo a suscitare nell'animo

Apoc., XIII, 16, in Migne, *P. L.*, V, 338 C) e Lattanzio (*De mort. persecut.*, 2). Quest'ultimo anzi narra che Nerone, secondo la credenza popolare fondata sulle affermazioni della Sibilla (*quidam deliri credunt... Sibylla dicente*), dovrà apparire, alla fine dei tempi, come precursore dell'Anticristo. Vedi anche Sulp. Sever., *Dial.*, II, 14; *Chron.*, II, 29, 5; Hieron., *In Dan.*, IX, 29 (=Migne, *P. L.*, XXV, 568). Di un doppio Anticristo non fa cenno nè l'*Apocalisse*, nè Ippolito di Roma.

(1) *Carm. apol.*, 927-940.

(2) Cfr. Esdr., IV, 13, 40 sgg.; *Apocal.* di Baruch, LXXVIII-LXXXVI (Schürer, *Gesch. d. Jud. Volkes*, III⁴, 305).

(3) Cfr. *Apocal.*, XIX, 20.

(4) *Carm. apol.*, 941-992.

(5) *Carm. apol.*, 993-1060.

(6) *Carm. apol.*, 523-524: *At ego non tota, sed summa fastigia carpo, Quo possint facilius ignorantes discere vera.*

di chi legge l'amore per la nuova religione e il desiderio di meglio approfondirla con lo studio dei libri santi.

È il linguaggio semplice ed efficace di un poeta che si rivolge all'immaginazione ed al cuore della grande massa del popolo, non quello astruso e studiato del teologo che disserta per una cerchia ristretta di colti uditori. E lo scopo dovett'essere raggiunto, se dobbiamo giudicare dal calore e dal largo soffio di vita che anima il rude verso commodianeo. Il *Carmen* offre molti punti di contatto con le *Instructiones:* lo scopo morale, la dottrina, l'ideale cristiano, il fervore polemico contro i pagani e gli Ebrei, la satira mordace contro i piaceri mondani, la visione escatologica, tutto concorre ad attestare la stretta parentela che intercede fra le due opere. In ambedue si contengono le stesse notizie sulla vita del poeta; la lingua, lo stile, il sistema di versificazione sono identici. Le eccezioni non possono che confermare la regola. Per esempio, nel *Carmen* il verso talora scorre più disinvolto e corretto. Ed è naturale. Data la libera ampiezza della poesia, le idee sono più sistematicamente aggruppate, la rappresentazione è più viva, perchè non legata alla catena dell'acrostico. Tuttavia, anche nel *Carmen* il poeta trova il modo di applicare una nuova legge di composizione tecnica, e raggruppa i versi a due a due, in modo che ogni coppia, isolatamente presa, esprima un concetto compiuto. Per tutte queste considerazioni, non dubitò il Pitra, e nessuno dopo di lui, di attribuire a Commodiano il *Carmen*, che, come vedemmo, termina con la soscrizione: *Explicit tractatus sancti episcopi*, senza l'indicazione del nome dell'autore.

Intorno all'epoca di composizione, dicemmo ampiamente nel capitolo sulla vita di Commodiano. Quanto alle fonti, anch'esse, data l'identità del contenuto fra le *Instructiones* e il *Carmen*, sono comuni ad ambedue le opere. Fra i classici, sono da ricordare Terenzio, Lucrezio, Orazio, Cicerone, Vergilio; fra i cristiani, i *Testimonia* di Cipriano, da cui è desunta la maggior parte delle citazioni bibliche, il *De habitu virginum*, il *De opere et eleemosynis*, il *De lapsis* pure del vescovo di Cartagine, gli *Acta Petri*, forse Ireneo e Teofilo di Antiochia [1].

Per le teorie millenaristiche, Commodiano ha trovato nell'*Apocalisse* tutte le idee fondamentali che costituiscono la sua teoria

[1] Le fonti di Commodiano puoi vedere raccolte nell'edizione del Dombart, e in Manitius (Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, XLV [1890], pag. 317; XLVI [1891], pag. 151), Ciceri (*Didaskaleion*, II, [1913], 363), Martin (*Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wissenschaften*, Wien, Philos.-histor. Klasse, vol. 181, 6, pag. 108).

sull'avvento del regno chiliastico; gli elementi apocalittici sono poi integrati con altri, tolti dai libri dei profeti (Isaia, Daniele e Malachia), dal IV libro di Esdra e dagli oracoli Sibillini. Il suo racconto non contiene nulla di assolutamente nuovo ed originale — il poeta stesso lo riconosce per il primo [1] —, ma ci si trovano raccolte tutte le produzioni relative alle teorie sulla fine del mondo.

Commodiano non è il più antico poeta cristiano, perchè la poesia cristiana, come sappiamo, non comincia solo nel III secolo. Ma mentre la poesia primitiva, essenzialmente popolare (dossologie, salmi idiotici, carmi in lode dei martiri) era costituita quasi esclusivamente di brevi carmi lirici, che dovevano essere accompagnati dal canto, i poemetti di Commodiano hanno piuttosto uno scopo letterario, e sono destinati alla lettura. Come difensore del Cristianesimo, il poeta attinge gli argomenti dall'arsenale comune a tutti gli altri apologisti africani; solo si distingue da costoro, in quanto la sua produzione non contiene che in minima parte tracce di reminiscenze dalle opere della letteratura profana, sia filosofica che letteraria. Per lui, la principale fonte di ispirazione è la Bibbia.

Nel modo di condurre gli argomenti non è originale: si preoccupa assai più di scuotere l'indifferenza degli increduli, che di difendere la propria religione; sicchè le dottrine cristiane sono appena e parzialmente accennate. La teoria sulla divinità di Dio e sulla Trinità, la quale non è esposta nelle *Instructiones* con l'ampiezza necessaria, perchè se ne possa dare un giudizio [2], si presenta invece nel *Carmen* [3] come chiaramente monarchiana e patripassiana. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo altro non sono che designazioni diverse di una medesima persona [4]; il Padre, secondo il poeta, sarebbe disceso egli stesso nel mondo nella persona del Figlio [5]. Per ingannare il diavolo, a quel che sembra, il Padre si è dato a credere Figlio di Dio, e, come tale, ha voluto che i profeti lo preannunziassero agli uomini [6]. Sommariamente sono anche toccate le teorie sulla passione, sulla missione del Cristo, sulla risurrezione dei morti e sul giudizio universale.

Il Cristianesimo del resto ha per Commodiano un interesse

(1) Commod., *Instruct.*, I, 41, 4.
(2) Cfr. *Instruct.*, II, 1.
(3) *Carm. apol.*, 89 sgg.; 277 sgg.; 771 sgg.
(4) *Carm. apol.*, 94.
(5) *Carm. apol.*, 277.
(6) *Carm. apol.*, 363 sgg.

morale, più che speculativo. Egli mira alla conversione degli infedeli, e sa che i ragionamenti astratti, perchè meno accessibili all'intelligenza comune, sono quanto vi ha di più inadatto al raggiungimento di tale scopo.

Quello che eccita in sommo grado il suo sdegno è di vedere che gli uomini, per correre in traccia dei beni mondani, non mostrano interesse per la conoscenza della verità. Ignari del destino che li attende, ignari della loro stessa origine, chiudono stoltamente gli orecchi ed il cuore alla voce di Dio, la sola che abbia la virtù di illuminarli, di guidarli e di assicurar loro la salvezza eterna. Ora, spingere i timidi e gl'irresoluti a varcare la soglia della Chiesa e ad abbracciare decisamente la fede, è quasi l'unico scopo del poeta, il quale adopera, per raggiungerlo, tutti gli artifici retorici e dialettici di cui dispone: ragionamenti, ammonimenti, citazioni bibliche, promesse, minacce, ingiurie.

Questo lato costituisce la parte positiva dell'apologetica commodianea. La negativa consiste nella solita critica del paganesimo, alimentata di spiriti e di forme tolte dal vecchio bagaglio della tradizione. Viva e fiera invece è la polemica contro il giudaismo, la quale spesso rasenta l'irruenza eccessiva di Tertulliano. Il poeta non si lascia mai sfuggire nessuna occasione per scagliarsi contro Giudei e giudaizzanti, e gli attacchi, quando non sono diretti ed espliciti, si presentano sotto la forma di allusioni sprezzanti, di aspri motteggi, di acute ironie.

Il *Carmen apologeticum*, anche laddove l'autore sembra non prefiggersi altro scopo che di esporre la dottrina cristiana, è tutto, dal principio alla fine, una carica a fondo contro i Giudei. E la satira non è astratta e convenzionale, ma si delinea entro i nitidi contorni di una realtà storica, anche perchè il poeta prende di mira direttamente i Giudei del suo tempo e del suo paese. Gli strali della sua ira non sono rivolti solamente contro i nemici, ma colpiscono i Cristiani non meno che i pagani ed i Giudei. Si direbbe che Commodiano abbia sortito da natura il bernoccolo della satira: ora si slancia contro i chierici e i fedeli ribelli alla disciplina [1], ora contro i devoti che schiamazzano in chiesa, come se stessero nelle pubbliche terme o nella piazza del mercato [2], ora contro i giudici venali e gli avvocati orgogliosi della loro eloquenza [3], ora contro i ricchi superbi ed egoisti [4], ora contro i

[1] Commod., *Instruct.*, II, 6; 25; 29.
[2] *Instruct.*, II, 35.
[3] *Instruct.*, I, 31; *Carm. apol.*, 587-604.
[4] *Instruct.*, I, 29-30.

poveri che si sforzano d'imitare i ricchi e non pensano a soccorrere i fratelli bisognosi ([1]), ora contro la vanità di alcuni Cristiani che, vicini a morire, pensano all'imponenza d'un fastoso corteo funebre che li accompagni all'ultima dimora, invece di pensare alle fiamme dell'Inferno, in mezzo a cui arderanno tra breve ([2]), ora contro la civetteria delle donne cristiane che si compiacciono delle vesti di seta, dei gioielli, dei belletti, e dei cosmetici, con cui impiastricciano il viso e si tingono gli occhi ed i capelli ([3]).

A tutti questi vizi il poeta contrappone il quadro magnifico della vita umana secondo l'ideale cristiano: il fedele deve, in primo luogo, rinunziare agli allettamenti del mondo ([4]), fuggire gli spettacoli del teatro e del circo ([5]), trascurare gli studi profani ([6]), lottare senza tregua contro le passioni ([7]), e rassegnarsi alla volontà divina, accettando con animo sereno le sventure delle quali Dio si serve per mettere a prova la nostra pazienza e la nostra fede. Il vero Cristiano sarà un uomo giusto e pio ([8]), rispetterà la gerarchia ecclesiastica ([9]), adempirà sempre scrupolosamente tutti i suoi doveri, soccorrerà i poveri, visiterà gli ammalati ([10]), porterà il contributo delle sue offerte all'incremento del tesoro della Chiesa ([11]). Praticando la virtù, il Cristiano non avrà mai l'occhio fisso alle ricompense che gli potrebbero venire dai beni di questo mondo ([12]), ma con ogni mezzo cercherà di distrarre interamente l'animo dal ricordo di esse, volgendolo alla contemplazione di un'esistenza più alta, educandolo alle nobili aspirazioni verso la gloria del Paradiso ([13]). Per rappresentare materialmente la beatitudine del regno celeste che verrà dopo la morte, il poeta espone alla propria immaginazione ed a quella dei fedeli, con gran copia di particolari, così nelle *Instructiones* come in gran parte del *Carmen*, le sue concezioni escatologiche. La leggenda dell'Anticristo, se non presenta, come fu detto, alcun carattere di novità, tuttavia

([1]) *Instruct.*, II, 31.
([2]) *Instruct.*, II, 33.
([3]) *Instruct.*, II, 18-19.
([4]) *Instruct.*, II, 16.
([5]) *Instruct.*, II, 16, 4-6 e 21-23; *Carm. apol.*, 207-210.
([6]) *Carm. apol.*, 583 sg.
([7]) *Instruct.*, II, 7, 14-18; 21-22.
([8]) *Instruct.*, I, 28, 1.
([9]) *Instruct.*, II, 6-7; 17; 20; 26-29.
([10]) *Instruct.*, II, 30.
([11]) *Instruct.*, II, 14; 20; 24; 30-31; 38.
([12]) *Instruct.*, I, 26, 9-19; II, 17, 1-2.
([13]) *Instruct.*, I, 24, 19-20; 26, 4 e 36-39; 29, 10-19.

è degna di richiamare la nostra attenzione per il modo con cui viene svolta e trattata.

Il dogma giudaico dell'Anti-Messia, che trae origine dalle profezie di Ezechiele e di Daniele, sta a base della leggenda, con la quale si riconnette l'altra, popolare fra i Romani, circa il ritorno di Nerone, che ritenevasi non morto, ma fuggito presso i Parti.

Tutta la leggenda millenaristica è piena di descrizioni pittoresche e fiammeggianti di paurose visioni apocalittiche, le quali sembrano talvolta lontanamente annunziare l'*Inferno* dantesco o le scene decorative di alcune famose cattedrali del medioevo.

Profeta, apologista, satirico, moralista, Commodiano ci ha lasciato un'opera di inestimabile valore, perchè in essa ha dipinto sè medesimo e la società, in mezzo alla quale viveva. « Vi si vedono sfilare — dice ottimamente il Monceaux (1) — un gran numero di tipi originali: il pagano superstizioso o indifferente, il giudeo testardo, il giudaizzante diplomatico, il cristiano indocile, cupido o dedito al vino, il confessore orgoglioso, il chierico ribelle, il vescovo egoista, il direttore di anime indulgente e compiacente, col suo seguito di donne leggiere, il tesoriere della chiesa, per il quale la virtù suprema consiste nel riempire la cassa. In questa galleria, il personaggio più interessante è forse l'autore stesso: predicatore instancabile, brav'uomo, tra letterato e persona del popolo, moralista intransigente e brontolone, che sa a suo tempo esser poeta, nemico giurato di Roma, dei pagani, dei Giudei, dei rinnegati, degl'ipocriti, degli spettacoli e dei capelli tinti; il quale si consola delle miserie del presente con visioni apocalittiche, evocanti il gran giorno della giustizia divina, con la pioggia di fuoco e l'inferno per i suoi nemici, con l'immensa felicità della Gerusalemme celeste per sè stesso e per i pochi eletti ».

Dall'opera di Commodiano la fisonomia dello scrittore emerge nettamente caratterizzata e distinta da tutte le altre figure letterarie della cristiana latinità. Scrivendo per il popolo, egli adopera una lingua prevalentemente popolare. Il suo vocabolario, sebbene non vanti l'esuberante ricchezza di Tertulliano e d'Arnobio, pure contiene un numero svariato, oltre che di parole greche, anche di vocaboli latini, usati con accezioni nuove, o addirittura coniati dal poeta. Ma più che nella scelta del vocabolario, la caratteristica della lingua di Commodiano devesi ricercare nella straordinaria libertà con cui egli tratta la grammatica e la sintassi. Estrema è la confu-

(1) Monceaux, *Hist. litt.* ecc., III, pag. 480 sg.

sione che regna nell'uso dei casi, dei generi, dei tempi e dei modi. Le preposizioni non reggono più i casi voluti dalle regole tradizionali; spesso non è osservata la concordanza dell'aggettivo col sostantivo, dell'attributo col soggetto, del pronome relativo col dimostrativo, o col sostantivo che precede. Non minore è l'incertezza nella flessione dei sostantivi e nella coniugazione dei verbi. Ora è ben vero che tali anomalie e sgrammaticature si ritroveranno, con maggiore frequenza, presso gli autori del V e VI secolo, ma in quest'epoca la lingua di Cicerone avrà subìto un tale sconvolgimento e pervertimento nel suo organismo morfologico e sintattico, da render quelle anomalie e quelle sgrammaticature comuni anche agli scrittori, che pretenderanno alla fama di letterati. Nel III secolo invece, quando ancora risonava l'eco della parola forbita ed elegante di Minucio e di Cipriano, la lingua rozza e pedestre dell'autore delle *Instructiones* deve necessariamente essere stata cagione di grave scandalo nei circoli della colta società del tempo.

Tuttavia, malgrado questi difetti, l'autore non è del tutto privo di meriti. Dotato d'un vivo e profondo senso dell'arte, dall'intensità del sentimento e dalla potenza delle facoltà fantastiche fa di solito scaturire l'espressione, se non sempre elegante, almeno il più delle volte spontanea, incisiva ed energica: spontaneità ed energia, in virtù delle quali siamo costretti a riconoscere in lui una certa affinità con il temperamento artistico di Tertulliano.

La tecnica del verso commodianeo, malgrado gli sforzi della critica moderna, rimane ancora un problema insoluto. Molti si sono illusi d'avere scoperto le regole che governano la metrica del poeta africano. Tali regole, secondo l'esposizione datane dallo Schanz [1], si ridurrebbero alle seguenti: il verso è una specie di esametro che conta da 13 a 17 sillabe, e si divide in due parti, separate dalla cesura dopo la terza arsi. La prima metà comprende da cinque a sette sillabe; la seconda, da otto a dieci. Nel primo emistichio, il poeta si permette le stesse libertà che alla fine del verso; ma la quantità della terz'ultima sillaba è quasi sempre esatta. Una serie di cinque sillabe con la penultima breve, o di sette con la penultima lunga, sono le forme più comuni. Nella terz'ultima sillaba, Commodiano adopera raramente una lunga per posizione; ma non è esclusa la possibilità che vi si trovi una lunga per natura. La stessa legge vale per le due brevi del quinto piede, cioè per la terz'ultima e quint'ultima sillaba. La penultima

[1] Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, III, 1922, pag. 403.

è regolarmente lunga. Commodiano osserva anche la regola che la sesta tesi non sia formata di un monosillabo, e la quinta non sia finale di parola. Nelle sillabe che precedono le due tesi anzidette, la quantità non è affatto osservata.

Queste le regole esposte dallo Schanz, le quali hanno il torto di volere ad ogni costo avvicinare il verso del nostro poeta all'esametro classico, facendone una variazione di questo. Ed infatti, quando dalla teoria si passi all'applicazione pratica, le eccezioni sono così numerose, che, in luogo di confermare, distruggono addirittura le regole.

Si è anche preteso che Commodiano avesse inaugurato un nuovo sistema di versificazione, quello che sostituisce alle lunghe delle arsi le sillabe toniche (versificazione ritmica).

Ma nemmeno questo sembra vero; poichè nelle *Instructiones* e nel *Carmen* s'incontrano ad ogni piè sospinto versi, in cui l'accento ritmico non coincide col tonico, se non negli ultimi due piedi, come avviene negli esametri dei poeti classici.

Non potendosi dunque determinare nulla di preciso in una questione così oscura, il miglior partito è di trarre dall'osservazione dei fatti le conclusioni più semplici e naturali.

Che il verso di Commodiano sia costruito in modo da arieggiare, nell'andatura ritmica, l'esametro classico, è un fatto innegabile. Esso ha press'a poco le stesse dimensioni dell'esametro, lo stesso numero di piedi, la stessa proporzione fra i tempi forti e i deboli. Quel che gli manca è l'elemento fondamentale della versificazione classica, la prosodia. Ma appunto perchè il verso mal si reggeva senza il freno delle regole prosodiche, il poeta si è studiato in certo modo di sostenerlo, mantenendo costanti gli altri due caratteristici elementi del metro: la cesura e la cadenza sonora della fine d'ogni verso. La cesura, ad eccezione di pochi casi, è pentemimera, e divide il verso in due emistichi, dei quali il primo ha da 5 a 7 sillabe, il secondo da 8 a 10.

I due ultimi piedi, come nell'esametro classico, sono formati di un dattilo seguìto da uno spondeo o da un trocheo: nei tempi forti di questi due piedi il poeta ha usato sia una sillaba lunga, che una breve tonica, equivalente ad una lunga nella pronuncia popolare.

Del resto, nessun'altra regola fissa regge la costruzione di questo verso primordiale. Nei primi quattro piedi non si tiene alcun conto della quantità reale delle sillabe, nè dell'accento delle parole; nella tesi del quinto piede però non è generalmente usata nè una lunga per posizione, nè una sillaba che porti l'accento; l'iato è assai frequente.

Alcuni mezzi del tutto materiali sono stati inoltre prescelti da Commodiano, per fissare l'attenzione dei lettori e supplire in certo modo alla mancanza del ritmo col suggerimento meccanico del principio di ciascun verso. Già vedemmo di sopra che le ottanta poesie delle *Instructiones* sono tutte acrostiche. La poesia I, 28 è acrostica e telestica: le lettere iniziali dei versi formano la frase: *iusti resurgunt*, mentre le lettere finali formano l'altra: *avari cremantur*. I due acrostici I, 35 e II, 11 sono abbecedari, vale a dire che la serie delle lettere iniziali d'ogni verso corrisponde alla serie delle lettere dell'alfabeto. Notammo più volte a suo luogo che nel *Carmen* i versi sono uniti a due a due, in modo che ogni coppia, isolatamente presa, esprima un concetto compiuto: questa è senza dubbio una imitazione di versetti biblici, e anche dei così detti *disticha*, o coppie di versi, racchiudenti ciascuno una sentenza morale, in uso nelle scuole di retorica (cfr. i *Disticha Catonis*).

Infine non manca in Commodiano l'uso dell'assonanza e della rima. In *Instr.* II, 8 tutti i versi terminano in *e;* in II, 39, in *o;* e in II, 27, ad eccezione del primo e del sesto, in *i*. In altri luoghi si trovano esempi di gruppi di versi rimati, o a serie monorime di 5 o 6 versi (*Instr.* I, 26, 6-10; II 9, 6-14; 12, 5-9; 13, 1-7 ecc.), o a rime incrociate (*Ibid.* II, 9, 11-14; 15, 6-9 ecc.), di versi leonini (*Ibid.* I, 18, 1-2; 19, 3-6; II, 26, 9-10; 27, 2; 35, 1), e talora di versi leonini e rimati alternatamente (*Ibid.* I, 37, 21-22; *Carm.*, 385 sgg). In qualche caso infine i due emistichi di un verso terminano con la stessa parola (*Carm.*, 127; 923).

Or appunto questi procedimenti meccanici ed esteriori servono più e meglio delle regole fittizie, create dai dotti, ad illuminarci circa la natura e lo scopo del verso commodianeo. Salvo l'abbecedario, di cui del resto si ha esempio anche in Agostino, tutte le altre caratteristiche notate nel nostro poeta sono le stesse che furono segnalate per le iscrizioni metriche africane [1].

I versi dei poeti africani, come bene osserva il Boissier [2], erano tutti orribilmente deformati e zoppicanti, privi di quantità e di misura. E non è da pensare, come osservammo a proposito di Commodiano, che detti poeti seguissero una speciale scuola di versificazione, la quale disprezzava le regole ordinarie della tradizione, perchè aveva un suo metodo speciale, in cui la quantità era sostituita dall'accento. Il vero è che quei poveri poeti

[1] Monceaux, *Hist. litt.* ecc., III, 430 sgg.
[2] Boissier, *L'Afrique romaine*, Paris, 1912[5], pag. 302 sg.

non conoscevano l'accento meglio che la quantità, e se costruivano in quella data forma i loro versi, ciò avveniva perchè non sapevano fare altrimenti. Essi si contentavano che il verso terminasse con qualche cosa che somigliasse a un dattilo o ad uno spondeo, e non chiedevano di più. Quindi è che esametri come questi: *Credo tibi gratum, si haec quoque Tartara norunt* (CIL. 2803); *Titulos quos legis vivus meae morti paravi* (*Ibid.*, 7156); *Valeas viator, lector mei carminis* (*Ibid.*, 5370) sonavano forse alle loro orecchie con la stessa dolcezza dei forbiti ed elegantissimi versi virgiliani.

Commodiano non chiede neppur egli alla sua poesia, se non che piaccia al gusto, non certo troppo raffinato, dei suoi uditori africani: scrivendo per il popolo, si serve delle forme che sono per il popolo le sole accessibili e le sole gradite.

Se poi egli abbia, non per libera elezione, ma per difetto di cultura, come crede, forse con qualche esagerazione, il Monceaux, prescelto tali forme, è problema che a noi, date le scarse informazioni che possediamo sulla sua vita e sulla sua educazione intellettuale, non sarà mai concesso di risolvere in modo definitivo.

CAPITOLO VIII.

ALLA VIGILIA DELLA PACE DELLA CHIESA. ARNOBIO.

BIBLIOGRAFIA.

I. — Opere generali.

H. C. G. Moule, in *Diction. of christian Biogr.*, I, 1877, pagg. 167-169.

Ebert, *Allg. Gesch. der Liter. des Mittelalters im Abendlande*, I², Leipzig, 1889, pagg. 64-72.

Freppel, *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*, Paris, 1893, pagg. 28-93.

Jülicher, in *Realencycl. der class. Altert.*, 2, 1896, pagg. 1206-1207.

G. Krüger, in *Realencycl. für prot. Theol.*, 2, 1897, pagg. 116-117.

P. Godet, in *Dictionn. de Théol. Cathol.*, I, 1903, pagg. 1985-1986.

Harnack, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, Leipzig, 1893, pagg. 735-736; II, 2, Leipzig, 1904, pagg. 414-415.

P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, Paris, 1905, pagg. 241-286.

Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, II², Freiburg i. Br., 1914, pagg. 517-525.

W. Kroll, *Arnobius Studien*, in *Rhein. Mus.*, 72, 1917, pagg. 63-112.

P. De Labriolle, *Hist. de la littér. lat. chrét.*, Paris, 1920, pagg. 252-267.

Schanz, *Gesch. der röm. Litter.*, III³, München, 1922, pagg. 439-445.

II. — Adversus Nationes.

K. Meyer, *De ratione et argumento apologetici Arnobii*, Kopenhagen, 1815.

III. — Filosofia e teologia.

K. B. Franke, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius. Ein Beitrag zur Gesch. der patrist. Philosophie* (Inaug.-Diss.), Leipzig, 1878.

Leckelt, *Ueber des Arnobius Schrift Adversus Nationes: ihr dogmatisches Lehrgehalt*, (Progr.), Neisse, 1884.

Grillnberger O., *Studien zur Philos. der patrist. Zeit.* II. *Die Unsterblichkeitslehre des Arnobius*, in *Jahrbuch für Philos. und spekul. Theol.*, 5, 1891, pagg. 1-14.

RÖHRICHT, *Die Seelenlehre des Arnobius nach ihren Quellen und ihren Entstehung untersucht. Ein Beitrag zum Verständnis der späteren Apologetik der alten Kirche*, Hamburg, 1893.

E. F. SCHULZE, *Das Uebel in der Welt nach der Lehre des Arnobius. Ein Beitrag zur Gesch. der patrist. Philos.*, (Inaug. Diss.), Jena, 1896.

L. ATZBERGER, *Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicän. Zeit*, Freiburg i. Br., 1896, pagg. 573-582.

W. BOUSSET, *Zur Dämonol. der späteren Antike*, in *Arch. für Religionswis.*, 18, 1915, pag. 134.

IV. — Fonti di Arnobio.

KETTNER, *Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius*, Naumburg, 1877.

MNELLENEISEN, *De Cornelii Labeonis fragmentis*, Marburg, 1889.

VON KAHL, *Cornelius Labeo*, in *Philol. Supplementbd.* 5, 1889, pag. 720.

RÖHRICHT, *De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore*, Kieler, 1892, Hamburg, 1893 e 1902.

C. FERRINI, *Die juristischen Kenntnisse des Arnobius und des Laktantius*, in *Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., Romanist. Abt.*, 15, 1894, pagg. 343-352.

BADHAM, *Arnobius and the Gospel of Peter*, in *Academy*, n. 1243, 1896, pag. 177.

F. DAL PANE, *Sopra la fonte di un passo di Arnobio* [V, 18], in *Studi ital. di filol. classica*, IX, 1901, pag. 30.

— *De Lucretii imitatione apud Arnobium*, Firenze, 1901.

G. BÜRNER, *Vergils Einfluss bei den Kirchenschriftstellern der vornik. Periode*, (Diss.), Erlangen, 1902, pag. 36.

TSCHIERSCH, *De Arnobii studiis latinis*, Jena, 1905, (Diss.).

F. DAL PANE, *Se Arnobio sia stato un epicureo*, in *Riv. di storia antica*, 10, 1906, pagg. 403-435; 11, 1907, pagg. 222-236.

O. JIRÁNI, *Mythol. Quellen von Adv. Nationes*, in *Listy filol.*, 35, 1908, pagg. 1, 83, 163, 323, 403.

W. KROLL, *Cornelius Labeo*, in *Rhein. Mus.*, 71, 1916, pagg. 309-357.

V. — Lingua e stile.

C. STANGE, *De Arnobii oratione*, I: *De verbis ex vetusto et vulgari sermone depromptis*, II: *De clausula Arnobiana*, (Progr.), Saargemünd, 1893.

SCHARNAGL, *De Arnobii maioris latinitate*, 1-2, (2 Progr.), Görz, 1894 e 1895.

PR. SPINDLER, *De Arnobii genere dicendi*, (Diss.), Strassb., 1901.

TH. LORENZ, *De clausulis Arnobianis*, (Diss. inaug.), Vratislav, 1910.

J. H. SCHMALZ, *Satzbau und Negationen bei Arnobius*, in *Glossa*, 5, 1913, pagg. 202-208.

E. LÖFSTEDT, *Arnobiana-Textkritische und sprachliche Studien zu Arnobius* Lund, Leipzig, 1917 (*Lunds Univ. Arsskr.*, N. J., Bd. 12, 6).

J. GABARRON, *Le latin d'Arnobe*, Paris, 1921.

VI. — Manoscritti.

Il solo manoscritto che contenga l'*Adversus Nationes* è il *Paris.* 1661 del sec. IX, quello stesso in cui, come libro VIII d'Arnobio, è dato l'*Octavius* di Minucio Felice.

Su tracce di manoscritti perduti, cfr. M. MANITIUS, *Philologisches aus alten Bibliothekskatalogen*, in *Rh. Mus.*, 14, 1892, *Erganzungsheft*, pag. 80.

VII. — Edizioni di Arnobio.

FAUSTUS SABAEUS BRIXIANUS, Roma, 1543 [editio princeps].
S. GELENIUS, Basel, 1546.
ERASMUS, Basel, 1560.
BALDUINUS, Leiden, 1569.
FULVIUS URSINUS, Roma, 1583.
HERALDUS, Paris, 1605.
CH. SALMASIUS (A. THYSIUS), Leiden, 1651 [servita di base al GALLANDI, *Bibl. vet. Patrum*, IV, Venezia, 1768, pag. 133].
J. C. ORELLI, Leipzig, 1816-17, 3 voll.
MIGNE, *Patr. Lat.*, 5, Paris, 1844, pagg. 713-1288.
G. F. HILDEBRAND, Halle, 1844.
F. OEHLER, Leipzig, 1846 (*Bibl. patr. eccl. latin. sel. cur.* E. G. GERSDORF, 12).
A. REIFFERSCHEID, Wien, 1875 (*Corpus script. eccl. latin.*, 4).
[Sulle ediz. dei sec. 16, 17, 18, cfr. SCHOENEMANN, *Bibl. hist.-lit. Patrum lat.*, I, 160-175].

VIII. — Critica del testo.

E. KLUSSMANN, *Emendationes Arnobianae*, in *Philol.*, 26, 1867, pagg. 623-641.
M. ZINK, *Zur kritik und Erläuterung des Arnobius*, (Progr.), Bamberg, 1873.
FR. WASSENBERG, *Quaestiones Arnobianae criticae*, (Diss. inaug.), Münster, 1877.
A. REIFFERSCHEID, in *Index scholarum in Univ. litt. Vratislaviensi per hiemem a.* 1877-1878 *habendarum*, 9-10; *ibid. per hiemem a.* 1879-1880, 8-10.
M. BASTGEN, *Quaestiones de locis ex Arnobii Adv. nationes opere selectis*, (Diss.), Münster, 1887.
C. WEYMANN, in *Blätter für das bayer. Gymnasialschulwesen*, 23, 1887, pag. 445, e 30, 1894, pag. 270.
— *Zu latein. Schriftstellern*, in *Abhandl. aus dem Gebiet der Klass. Altertumswiss. W. v. Christ zum* 60 *Geburtstag dargebracht*, München, 1891, pag. 151.
C. PASCAL, *Emendationes Arnobianae*, in *Riv. di filol.*, 32, 1904, pagg. 1-9.
K. MEISER, *Studien zu Arnobius*, in *Sitzungsber. der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., Philos.-philol. und hist. Kl.*, 1908, Abh. 5, pag. 40.
H. GOMPERZ, in *Rh. Mus.*, 64, 1909, pagg. 153-155.
H. JOHNSON, in *Class. Rev.*, 23, 1909, pagg. 81-82.
E. LÖFSTEDT, *Patristische Beiträge*, in *Eranos*, 10, 1910, pagg. 6-24 [contro Meiser].
TH. STANGL, *Arnobiana*, in *Berl. phil. Woch.*, 30, 1910, pagg. 125-217; 157-160.
P. CORSSEN, *Zu Arnobius*, V, 12 und 6, in *Berl. phil. Woch.*, 30, 1910, pagg. 382-383.
O. KIRSCHWING, *Qua ratione in Arnobii libris ars critica exercenda sit*, (Diss.), Strassburg, 1911.
K. KISTNER, *Arnobiana*, (Progr.), St. Ingbert, 1912.
C. BRAKMAN, *Miscella*, Leiden, 1912.

P. Thomas, *Note sur un passage d'Arnobe*, in *Revue de l'instr. publ. en Belgique*, 56, 1913, pagg. 85-86.

P. H. Damsté, *Emendatur Arnobius*, I, 62, in *Mnemosyne*, 45, 1917, pag. 165.

Brakman, *Arnobiana*, Leiden, 1917.

Si hanno scarsissime notizie sulla vita di questo autore. Come tutti i più celebri personaggi della Chiesa latina, vissuti anteriormente al Concilio di Nicea, è nativo dell'Africa: ma il suo nome, interamente greco (1), ha indotto alcuni a pensare ch'egli appartenesse a una famiglia originaria della Grecia. Secondo Girolamo, l'unica fonte di conoscenza per la biografia dell'autore (2), Arnobio, sotto il regno di Diocleziano (284-305), era uno stimato maestro di retorica in *Sicca Veneria*, considerevole città dell'Africa proconsolare, sui confini della Numidia, presso al fiume Bagradas (3). Quivi ebbe per allievo Lattanzio, altro retore destinato ad assumere, nel campo dell'apologetica cristiana, un posto di altissima importanza. Uomo di vasta cultura, era familiarissimo, almeno per quel che ci è dato di conoscere dallo studio delle fonti dell'opera sua, con le lettere greche e latine. Amava grandemente Atene, centro d'ogni sapienza, e parlava con ammirazione di Sofocle e di Euripide, le cui tragedie deve sicuramente aver visto rappresentare a Sicca ed a Cartagine (4).

Nato in un paese dove gli abitanti portano nel loro temperamento, nel loro ingegno, nella loro immaginazione, lo stesso ardore del sole che avvampa le loro terre, la stessa inquietudine e mobilità delle sabbie arroventate, fluttuanti sotto l'impeto dei venti che spirano dal deserto; nato infine pagano in un secolo nel quale l'edificio del paganesimo si andava a poco a poco decomponendo sotto l'azione dissolvitrice delle dispute filosofiche e delle acerbe critiche scettiche, per cedere il posto alle religioni asiatiche che dilagavano in Occidente, seducendo le anime avide di superstizione con gli allettamenti delle loro pratiche di magia, con le loro teodicee raffinate, con le febbri estenuanti del loro misticismo, con tutte le ebbrezze, con tutti gli spasimi sensuali dei riti d'Oriente, Arnobio, tormentato, come Apuleio, da un vago,

(1) Cfr. la prima parte di questo nome con Ἄρνεος, Ἀρνίας, Ἀρνιάδας, Ἀρνιππος, Ἀρνίσκος, Ἀρνοκλῆς, e la seconda parte con Μηλόβιος, Ζηνόβιος, Μητρόβιος.

(2) Hieron., *De vir. ill.*, 79; *Chron. ad ann.* 2343 = 326 d. Cr. (ed. Schoene, 2, 191).

(3) Sicca (= Σικκα) è da identificarsi probabilmente con l'odierna *Le Kef*.

(4) Arnob., *Advers. nat.*, IV, 35; VII, 33.

ma irresistibile bisogno di fede, volle anch'egli conoscere i principali culti e misteri dell'Oriente (1).

Ma questa conoscenza, a cui lo spingeva non solo una curiosità da filosofo, ma anche e specialmente uno spirito di scrupolo eccessivo e di divozione minuziosa, di cui più tardi doveva amaramente dolersi, degenerava facilmente in una specie di fanatismo superstizioso: adorava statue di Dei, pietre unte d'olio, bende attaccate ai rami degli alberi annosi, ossa d'elefanti, pitture (2); credeva nella magia, nella forza degl'incantesimi, nell'arte degl'indovini, nei sogni (3); e, come tale, combatteva da lungo tempo i Cristiani (4). A giudicarlo dall'impeto focoso con cui scrive, Arnobio dovett'essere per la comunità di Sicca un terribile avversario.

Ma un giorno — non sappiamo come — si convertì al Cristianesimo. Girolamo assicura che ciò fu l'effetto d'una visione avuta in sogno dal retore (5). E certo, data la superstizione dell'uomo e le credenze dominanti del tempo, l'asserzione geronimiana non dovrebbe sembrarci priva di qualsiasi verosimiglianza.

Ma d'altra parte, se non si può dubitare che il sogno sia effettivamente il riflesso dei sentimenti e delle idee che si agitano durante la vita quotidiana nella coscienza degli uomini, bisognerà pur concludere che il sogno d'Arnobio fu l'espressione di una determinata condizione psichica. Abbiamo dianzi osservato come Arnobio fosse estremamente curioso della teologia pagana, dei misteri professati dalle religioni orientali, e come, praticando i teologi ed i filosofi con l'impazienza di quegli uomini, che, secondo l'immagine di Lucrezio, cercano a caso il cammino della vita, chiedesse agli uni ed agli altri una regola di condotta, una formula di fede. Ma nelle sue lunghe escursioni mistiche, il retore, il superstizioso, il filosofo, questa mentalità, insomma, così complessa di tendenze morali ed intellettuali diverse ed opposte, nell'indagine affannosa passava, quasi senz'accorgersene, da un estremo all'altro, dalla credulità allo scetticismo. La curiosità del filosofo, la critica della ragione era il tarlo che corrodeva la sua fede, il germe del male che determinava il contrasto della sua coscienza. In questo momento di interna e laboriosa evoluzione morale, i principî, su cui poggiava la religione di Cristo, esercitarono un'influenza decisiva sullo spirito del retore di Sicca.

(1) Arnob., *Advers. nat.*, II, 73; IV, 29; V, 18-20 e 24-29; VI, 23.
(2) Arnob., *Adv. nat.*, I, 39.
(3) *Adv. nat.*, I, 43.
(4) Hieron., *Chron. ad ann.* 2343.
(5) Hieron., *Chron. ad ann.* 2343.

Quello che avvenne a Tertulliano, dovette avvenire anche ad Arnobio. Visse costui nell'epoca di una delle più terribili persecuzioni che l'odio pagano abbia scatenate contro il Cristianesimo. L'eroismo dei martiri dovette colpire anche lui d'ammirazione; l'ammirazione fece germogliare nel suo animo il desiderio di conoscere la religione dei perseguitati: i miracoli di Cristo, le promesse dell'immortalità, la santità dei princip îmorali proclamati dalla legge evangelica sedussero certamente l'immaginazione di quell'uomo così credulo, così bramoso d'una regola che gli risolvesse il problema della vita, così avido del meraviglioso e del soprannaturale (1). Una visione finalmente apparsagli in sogno ebbe per il superstizioso il valore d'un avvertimento divino.

La conversione, secondo ogni probabilità, avvenne nel 295 o 296 (2). Arnobio allora pregò il vescovo della comunità di Sicca di ammetterlo fra i Cristiani; ma il vescovo — narra Girolamo (3) —, diffidando della sincerità del cambiamento, non volle concedergli « la fede, che il retore aveva sempre combattuta », vale a dire il battesimo, o piuttosto la facoltà di entrare nel numero dei catecumeni, ma gli chiese qualche prova. E Arnobio gliene diede una preziosissima, ideando e conducendo a termine un'apologia del Cristianesimo, con la quale mirava — così almeno sembra — a confutare non solamente sè stesso, già seguace del paganesimo, ma anche un tal Cornelio Labeone, autore di opere ostili alla nuova fede.

La composizione di quest'apologia è il solo avvenimento noto della vita letteraria di Arnobio. Nulla sappiamo del suo atteggiamento durante le persecuzioni, nulla nè dello svolgimento nè della fine della sua carriera letteraria e forse anche ecclesiastica. Il *Trithemius*, celebre storico della letteratura, vissuto nel secolo XV, pretende di supplire alle manchevolezze delle notizie geronimiane, affermando che Arnobio fu innalzato alle funzioni presbiterali, e fu altresì autore di un'opera dal titolo *De rhetorica institutione*. È inutile dire che i dati del dotto umanista, sfuggendo ad ogni controllo, rimangono privi di qualsiasi valore storico.

Non si conosce con certezza neppure la data della morte.

(1) Arnob., *Adv. nat.*, I, 44-55. II, 5; 34-35.

(2) I due primi libri dell'*Adversus nationes*, come vedremo, furono composti negli anni 296-297. Ora poichè, secondo la testimonianza geronimiana (*Chron. ad ann.* 2343), l'autore, quando cominciò a scrivere la sua Apologia, s'era da poco tempo convertito al cristianesimo, non andremo probabilmente assai lontani dal vero, fissando la data della conversione nell'anno 295 o 296.

(3) Hieron., *Chron. ad ann.* 2343.

Alcuni, fondandosi sulla circostanza che Girolamo diede, sotto l'anno 327, nel suo *Chronicon*, la breve informazione biografica che conosciamo intorno al retore africano, vorrebbero — ma non so con quanta ragione — sostenere che in quell'anno appunto devesi collocare la morte di Arnobio.

L'opera che valse al nostro retore l'ammissione nella comunità cristiana di Sicca, reca il titolo di *Adversus nationes*, e consta di sette libri È certamente da identificare con l'opera conosciuta da Girolamo col titolo di *Adversus gentes* [1]. Non se ne conosce la data di composizione; ma sulla base di alcuni accenni, ivi contenuti, a circostanze storiche facilmente databili (per es., l'allusione di IV, 36 ai libri sacri dati alle fiamme, di cui parla anche Eusebio, *Hist. Eccl.*, VIII, 2, 4; ed il passo II, 6, dove si dà notizia della persecuzione, come di un avvenimento contemporaneo a quello della composizione dell'opera) [2], la critica ha potuto stabilire che Arnobio scrisse dopo il 284 e prima del 311. Ma la questione diventa addirittura insolubile, quando dalla generica indicazione dei termini *post quem* ed *ante quem*, si vorrebbe discendere ad una più particolare delimitazione cronologica.

Infatti dall'esame delle diverse allusioni contenute nell'opera [3] — poichè queste soltanto dovrebbero costituire per noi una guida sicura nella difficile indagine — si ricava la sconsolante conclusione che i dati cronologici non concordano fra loro. Secondo questi dati, il primo libro sarebbe stato scritto verso il 296; il secondo, verso il 296 o 297; il quarto, verso la fine del 303. Di qui una varietà di congetture, delle quali anche a me, come al Monceaux [4], la più probabile sembra quella, la quale ammette che Arnobio abbia composto i due primi libri nel periodo immediatamente successivo alla sua conversione, ed abbia a questi aggiunto più tardi i cinque ultimi.

Nei due primi difende il Cristianesimo dall'accusa di essere la principale causa delle calamità che si abbattono sul mondo romano, dimostrando che quelle provenienti dalla natura (epidemie, siccità, grandinate, ecc.) si ripetono sempre le stesse in ogni tempo e in ogni luogo; osserva che ai mali derivanti dagli uomini — primo fra tutti la guerra — il Cristianesimo con la sua dottrina

(1) Hieron., *Epist.* 70, 5; *De vir. ill.*, 79; *Chron. ad ann.* 2343.
(2) Vedi altri particolari in Monceaux, *Hist. litt.* ecc., III, pag. 247 sg.
(3) Arnob., *Adv. nat.*, I, 13; II, 71; IV, 36.
(4) Monceaux, *Hist. litt.* ecc., III, pag. 248 sg.

di dolcezza e di amore non può che portare diminuzione e sollievo; e che la supposta collera degli Dei, i quali vendicherebbero sugli uomini l'offesa ricevuta dai Cristiani, è un'enorme assurdità, perchè la collera è in contraddizione con l'essenza della divinità. Nei tre libri seguenti combatte il politeismo, come dottrina assurda e immorale. Nel resto, in difesa dei Cristiani, accusati di mancar di pietà verso il loro Dio, perchè non gl'innalzano templi, non gli offrono sacrificî, non ne adorano l'immagine, afferma che il Dio dei Cristiani non ha bisogno delle cerimonie con cui i pagani sogliono render onore ai loro idoli, ma esige dai propri fedeli solamente il vero culto, quello di un'anima che si mantiene pura e virtuosa. Nell'ultimo libro infine, continuando l'argomento del precedente, tratta delle varie specie di sacrifizi e di spettacoli propri del culto pagano, e con una strabocchevole abbondanza di particolari, che fanno dell'opera intera una fonte preziosa per la conoscenza dell'antichità, ne mette in rilievo tutta la vanità, la stoltezza e la ridicolaggine.

Pertanto l'opera di Arnobio, come quella di Cipriano *Ad Demetrianum*, comincia con una difesa del Cristianesimo, per poi mutarsi in una vera e propria requisitoria contro i pagani, a danno dei quali l'autore si serve delle loro stesse armi: quindi nella prima parte (libri I-II) assume un carattere essenzialmente apologetico; nella seconda (libri III-IV), un carattere decisamente polemico.

L'opera di Arnobio tradisce la fretta con cui fu composta. Anzitutto un esame, sia pure superficiale, basterebbe a suscitare l'impressione che l'autore, per quanto si sforzi di combattere il politeismo, è ancora ben lontano dall'essere penetrato nello spirito del Cristianesimo. Mostra scarsa conoscenza dei libri dell'antico Testamento, e riferisce i particolari della vita e dei miracoli del Cristo, in modo da far supporre che non abbia nemmeno letto gli Evangeli; trascura le questioni dogmatiche, e non vede nel Cristianesimo che una filosofia superiore; non parla affatto dei sacramenti; condanna ogni sorta di cerimonie, e riduce la pietà religiosa al solo culto interiore dell'anima [1]. Parla dell'Incarnazione del Cristo, dei suoi miracoli e della sua passione [2], ma non vede in Lui il Salvatore, il Redentore degli uomini, bensì una semplice rivelazione del vero Dio [3]. Nega la Provvidenza [4],

[1] Arnob., *Adv. nat.*, VI, 3; VII, 37.
[2] Arnob., *Adv. nat.*, I, 42-63.
[3] *Adv. nat.*, II, 73.
[4] *Adv. nat.*, II, 46.

e ritiene come un sacrilegio l'opinione di chi vede in Dio il creatore dell'uomo [1].

Altre teorie sull'esistenza di Dio, sull'origine e sull'immortalità dell'anima, non meno contrarie delle precedenti alla dottrina ortodossa, rivelano il neofito, incompletamente istruito, e mostrano vera la notizia geronimiana sull'occasione che spinse il nostro a comporre il suo trattato.

Dio Padre non è il solo ed unico Dio, ma il Dio supremo *(Deus primus* o *princeps)*, secondo l'ordinaria concezione dei filosofi [2]. Egli non ha alcuna relazione con gli uomini. Appartato dal mondo, intende, vede, agisce e sa in maniera sua propria, affatto diversa dalla nostra [3], non ha bisogno nè di sacrifizi nè di preghiere [4]: il culto che l'uomo gli deve, consiste solo nel comprenderne la grandezza. Arnobio non nega l'esistenza degli Dei pagani, ma li considera come Dei di second'ordine *(dei minores)* [5], creati dal Dio supremo a sua immagine e somiglianza [6], e, come lui, immateriali ed immortali [7].

Quanto alla dottrina psicologica, Arnobio nega l'immortalità dell'anima [8], e si sforza di dimostrare assurda, anzi addirittura immorale una simile credenza [9]. L'anima umana, soggetta al male ed al dolore, può essere stata creata da una divinità inferiore [10], ma non da Dio, perchè Dio non è autore del male [11]. Essa non è nemmeno immortale per natura: muore, se non conosce Dio; può vivere in eterno, se si rivolge alla sua misericordia [12].

Dopo la morte del corpo, le anime dei peccatori e degli idolatri sono precipitate nell'Inferno, dove il fuoco le consuma fino al completo annientamento [13]; quelle dei buoni, invece, ricevono da Dio, come premio, l'immortalità [14].

(1) *Adv. nat.*, II, 37-50.
(2) *Adv. nat.*, I, 25; I, 29-33; II, 2 e 6; II, 29 e 52; II, 60 e 65; III, 17-19; VI, 4-5.
(3) *Adv. nat.*, III, 18 sg.
(4) *Adv. nat.*, VII, 5.
(5) *Adv. nat.*, II, 3.
(6) *Adv. nat.*, III, 2-3; IV, 19; VI, 3; VII, 35-36.
(7) *Adv. nat.*, II, 35-36; II, 62; III, 12; VII, 2 e 36.
(8) *Adv. nat.*, II, 15-18; 29-30.
(9) *Adv. nat.*, II, 29-30.
(10) *Adv. nat.*, II, 36-50.
(11) *Adv. nat.*, II, 14; 36-37.
(12) *Adv. nat.*, II, 14 e 31-36.
(13) *Adv. nat.*, II, 14; 61-62; 65.
(14) *Adv. nat.*, II, 14; 35-36; 62.

Nel complesso, Arnobio è più un filosofo che un cristiano. A differenza di Tertulliano e di Cipriano, egli riprende il tentativo, iniziato da Minucio, di conciliare la filosofia con la religione.

Ma, mentre Minucio continua le tradizioni dell'eclettismo ciceroniano, vale a dire di quella filosofia che è uno spiritualismo, composto di elementi platonici e stoici, Arnobio, che ha il gusto delle discussioni metafisiche, segue un altro indirizzo del pensiero, ed inaugura una filosofia, che è un impasto delle più audaci ed amare forme di pirronismo e di pessimismo.

Arnobio nega ogni potenza alla ragione umana, e si studia, quanto più può, di umiliare l'arroganza naturale degli uomini, i quali s'illudono di poter ascendere, con le sole forze della loro intelligenza, all'altezza della divinità (1). L'uomo non nasce perfetto: lo diviene a poco a poco mediante l'educazione, senza della quale rimarrebbe per sempre allo stato primitivo di bruto (2). Disgraziato, per natura, fin dal giorno in cui nacque, abbandonato dal cielo, bisognoso di tutto, vive, portando sospeso sul capo lo spavento della morte: mille pericoli — incendi, naufragi, malattie, persecuzioni, guerre, lutti d'ogni genere — lo minacciano incessantemente. Cieco, perchè non conosce sè stesso, miserabile ludibrio d'una sorte perversa, maledice la propria infelicità ed impreca alla memoria di chi lo mise al mondo (3).

Sarebbe dunque un sacrilegio attribuire a Dio la creazione d'un essere così sventurato e negletto (4). L'uomo è incapace di elevare le proprie conoscenze a un grado di assoluta certezza. Eppure pretende di essere come il centro del mondo e di penetrare addentro nei segreti della divinità. Crede che la terra, le piante, gli animali, le stagioni, tutto sia stato creato per lui, e non sa ch'egli è uno straniero in questo mondo, dove i fenomeni della terra e del cielo non mirano al vantaggio dei singoli individui, ma a quello della totalità della creazione, in quanto ubbidiscono a leggi supreme, eterne ed assolute, su cui poggia l'armonia dell'universo (5).

L'uomo è fiero delle sue invenzioni, delle sue lettere, delle sue arti, delle sue scienze, delle sue speculazioni filosofiche, e non s'accorge che tutto questo bagaglio di studi e di scoperte

(1) *Adv. nat.*, II, 16-18.
(2) *Adv. nat.*, II, 20-25.
(3) *Adv. nat.*, VII, 4; 9; 11.
(4) *Adv. nat.*, II, 46.
(5) *Adv. nat.*, I, 12.

non vale menomamente a rischiarargli il sentiero della vita, nè il destino, verso il quale s'avvia [1].

L'intelligenza dell'uomo è come quella di tutti gli altri animali [2]. La sua vita è come un continuo brancolare nel buio. Alla maniera dei bruti, egli non sa nè donde venga, nè dove vada; non sa neppure che cosa faccia, se dorma o vegli, perchè non può esser sicuro che ciò che a lui sembra una veglia, non sia in effetti parte d'un sonno perpetuo [3].

La tesi dell'uguaglianza tra l'uomo e il bruto, che sarà svolta, con grave scandalo di Bossuet [4], dal Montaigne [5], esercita un grande potere di seduzione sulla fantasia di Arnobio: egli la svolge sistematicamente, dimostrando la somiglianza fisica tra l'uomo e l'animale, e la superiorità dell'istinto sulla ragione, di cui l'uomo così stoltamente si serve [6]. Giunge perfino, con un artificio oratorio, dal quale trarranno specialmente ispirazione il Montaigne e il La Fontaine, a mettere in bocca ad un bue una lunga requisitoria contro le insanie, i vizi, le ingiuste violenze, che l'uomo commette sugli animali, suoi fratelli, sebbene appartengano ad un ordine inferiore nella scala gerarchica degli esseri animati [7].

L'uomo dunque, con i mezzi di cui dispone, non potrà mai spiegare il grande segreto dell'universo, il terribile problema dell'esistenza. Meglio è per lui rinunziare all'affannosa indagine della verità, che tanto più si nasconde, quanto più la si ricerca, e trovare un'altra via che lo conduca felicemente all'intelligenza di sì profondi misteri. Questa via è la fede, la sola che assicuri all'uomo la sua redenzione spirituale e morale, la sola che gli dia una spiegazione soddisfacente del destino che lo attende al di là della tomba, e mediante la preghiera lo metta in immediata comunicazione con Dio [8]. Se tutti gli uomini fossero Cristiani, regnerebbe nel mondo la pace universale, una vera età dell'oro [9]. Ma la fede, che salva, dev'essere intera ed assoluta. Arnobio non ammette che si possa nutrir dubbi o anche semplicemente discutere

(1) *Adv. nat.*, II, 7; 19; 56-57.
(2) *Adv. nat.*, II, 17.
(3) *Adv. nat.*, II, 7.
(4) Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, V, 1.
(5) Montaigne, II, 12.
(6) Arnob., *Adv. nat.*, II, 16-18.
(7) *Adv. nat.*, VII, 9.
(8) *Adv. nat.*, I, 38; II, 78.
(9) *Adv. nat.*, I, 6.

sulla verità totale o parziale del Cristianesimo. Bisogna credere, anche senza intendere (1).

Tutto questo pessimismo e scetticismo d'Arnobio è originale. Esso poggia sopra un vivissimo sentimento della fragilità umana, e sembra di lontano annunziare la sconsolata filosofia dei *Pensieri* del Pascal, della *Disperazione* del Kotzebue, e della *Ginestra* del Leopardi. Il pessimismo sta a base di tutto il sistema delle teorie arnobiane: nel campo teologico, perchè si concepisce Dio come isolato dal mondo, e indifferente a quanto gli uomini pensano e fanno; nel campo psicologico, perchè si nega all'anima, a causa della sua imperfezione, l'immortalità e l'origine divina.

Tale filosofia esercitò grandissima influenza sugli scrittori cristiani posteriori, specialmente su Lattanzio ed Agostino. Sentimenti cristiani vi si mescolano stranamente a reminiscenze della filosofia neoplatonica, stoica ed epicurea, porgendo così una chiara ed interessante immagine di quella singolare fusione di Cristianesimo e di paganesimo che fermentava nell'immaginazione d'un retore recentemente convertito.

Quanto allo stile, noi conosciamo il giudizio di Girolamo, che lo ha definito *inaequalis, nimius, confusus*. In generale, questo giudizio può dirsi esatto, specialmente per quel che concerne la prolissità, difetto precipuo nell'opera di Arnobio, dove spesso troviamo diluito in un mare di parole un concetto o un'argomentazione di per sè stessa semplice ed evidente. Le sue pagine risentono di tutti gli artifizi della retorica del tempo. Un abuso di figure retoriche — dilemmi, sillogismi, entimemi, definizioni, interrogazioni, che talvolta si succedono ininterrottamente per pagine intere, metafore, comparazioni, antitesi, interiezioni — intralcia il naturale svolgimento del pensiero, e, in luogo d'imprimere all'esposizione quella vivacità e quell'ardore polemico, che vibra così schietto ed intenso nelle pagine di Tertulliano, l'appesantisce, distruggendo la bella armonia dell'insieme.

La lingua presenta tutte le peculiarità già notate in Tertulliano e negli altri scrittori africani: arcaismi, termini greci, parole dell'uso volgare o adoperate in un senso diverso dal classico. Si notano anche anomalie sintattiche, specialmente nell'uso dei casi, dei tempi e dei modi. Ma ciò che costituisce il carattere predominante nella prosa del retore di Sicca è la ridondanza del vocabolario, così ampia e diffusa, da eccedere perfino i limiti di quel *tumor africus* che di solito contraddistingue gli scrittori di quella

(1) *Adv. nat.*, II, 78.

regione; ridondanza che risponde al bisogno irresistibile, per il talento artistico d'Arnobio, di moltiplicare le parole per aggiunger forza e sonorità all'espressione.

Ma questi difetti di lingua e di stile sono in parte compensati da squarci, in cui lo scrittore si rivela dotato d'una potente originalità. Arnobio possiede vivissimo il senso del reale e del pittoresco; onde spesso con poche parole tratteggia una scena: per esempio, quella del cammello che s'inginocchia, per ricevere o per deporre il suo carico (II, 25).

Possiede in grado anche più elevato uno spirito di satira caustica e mordace, che dà alla fisonomia dell'apologista un'aria torva e beffarda, e per cui la sua opera suscita, in chi la legge, l'impressione, direi quasi, d'un suon di sferza che schiocca a tratti, lasciando il segno dovunque colpisca. E il sottile sibilo dell'ironia s'insinua anche nelle discussioni più serie.

Non mancano inoltre pagine di calda eloquenza, come quelle che trattano della natura del Dio supremo [1], dell'ignoranza dell'uomo, e della necessità della fede [2]. Talvolta quest'eloquenza si eleva fino a toccare le sublimi altezze della lirica, come quando si volge con bella ed entusiastica invocazione al Creatore [3].

Arnobio possedeva una svariatissima cultura filosofica e letteraria. Egli non fa mai il nome d'uno scrittore cristiano. Ma, al principio del terzo libro, dice che una risposta esauriente venne già data da uomini insigni alle accuse dei pagani contro i Cristiani. E con ciò evidentemente Arnobio intende alludere alle famose apologie di Minucio Felice, di Tertulliano, e di Cipriano. Del resto, che Arnobio avesse di queste opere una larga conoscenza, risulta chiaro, parmi, dal solo fatto che il modo di condurre la disputa, le obbiezioni, gli argomenti, le difese, gli assalti, sono in lui press'a poco gli stessi che notiamo negli altri apologisti.

Forse conobbe anche, se non tutti, almeno in parte, gli apologisti greci. Certamente attinse con molta larghezza e frequenza, in particolar modo dove sottopone a critica le varie sette filosofiche e religiose greche, al *Protreptikos* di Clemente Alessandrino. Più numerose ed importanti sono le fonti pagane. Le principali autorità, a cui Arnobio si volge per combatterle o per consultarle, sono, fra i greci, Platone, Crisippo, Zenone, Panezio,

(1) *Adv. nat.*, I, 25-26.
(2) *Adv. nat.*, I, 12; II, 7; 16; 46; 78.
(3) *Adv. nat.* I, 31.

Epicuro e gli Epicurei, Arcesilao e Carneade; fra i latini, Varrone, Cicerone, Lucrezio e Cornelio Labeone.

Accanto a questi, figura poi in second'ordine un'interminabile serie di altri nomi di scrittori, filosofi, eruditi, storici, sia greci che latini: uno sfoggio spettacoloso di erudizione, la quale, sebbene in gran parte si dubiti che provenga all'autore da una conoscenza diretta, tuttavia dimostra in linea generale la grande versatilità e vastità di sapere del suo ingegno.

Riassumendo, Arnobio ci appare una figura strana ed interessante. Non più pagano, ma nemmeno interamente cristiano, si è formato del Cristianesimo un'opinione sua propria, la quale è più una filosofia che una religione. Inesperto della dottrina della nuova fede, vuol esserne ad ogni costo un valoroso campione, e naturalmente si guarda bene dallo spingere l'ardore della polemica oltre i limiti del campo da lui conosciuto, e nell'ambito del quale si è prodotto il fenomeno della sua conversione: l'incoerenza e le manchevolezze delle religioni antiche in confronto dei nuovi bisogni dell'umanità.

Per combattere il paganesimo, costruisce una dimostrazione fondata sopra un principio di scetticismo, sopra un paradosso, ignorato da Tertulliano e da Cipriano: ai pagani non è concesso, con argomenti di buona logica, di condannare o criticare alcuna delle dottrine o pratiche del Cristianesimo.

Tutto ingombro ancora del vecchio retoricume portato seco dalla scuola, Arnobio sa, quando vuole, scuotere il giogo della tradizione, e mostrare la possente originalità del suo forte ingegno e del suo temperamento appassionato. L'immagine dell'uomo balena dovunque, così nei particolari come nel complesso dell'opera; e questa è tale che, se offre qualche lato ai colpi della critica, non può tuttavia non essere oggetto d'ammirazione e di lode per quanti si pongano a studiarla con animo sereno e scevro da pregiudizi.

CAPITOLO IX.

LATTANZIO.

BIBLIOGRAFIA.

I. — Opere generali.

CH. LEULLIER, *Etudes sur Lactance apologiste de la religion chrétienne* (Thèse), Caen, 1846.

P. BERTOLD, *Prolegomena zu Lakt.*, (Progr.), Metten, 1861.

P. MEYER, *Quaestionum Lactantianarum particula* I, (Progr.), Iuliaci, 1878.

E. S. F. FOULKES, in *Diction. of christ. Biogr.*, 3, 1882, pagg. 613-617.

EBERT, *Allgem. Gesch. der Liter. des Mittelalters im Abendlande*, I², Leipzig, 1889, pagg. 72-88; 97-101.

BRANDT, *Ueber die dualistischen Zusätze und die kaiseranreden bei Lakt. Nebst einer Unters. über das Leben des Lakt. und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften.* [4 memorie nelle *Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien. Philol.-hist. Kl.* 118, 119, 120, 125, 1889-1891. Alla vita è dedicata la terza, 120 abh. 5]. [Vedi anche i *Prolegomena* dell'edizione].

FREPPEL, *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*, Paris, 1893, pagg. 94-148.

R. PICHON, *Lactance. Etude sur le mouvement philos. et religieux sous le règne de Constantin*, Paris, 1901.

E. PREUSCHEN, in *Realencycl. für prot. Theol.*, 11, 1902, pagg. 203-211.

HARNACK, *Gesch. der altchristl. Liter.*, I, Leipzig, 1893, pagg. 736-744; II, Leipzig, 1904, pagg. 415-426.

P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, Paris, 1905, pagg. 287-359.

BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, II², Freiburg i. Br., 1914, pagg. 525-549.

TH. STANGL, *Lactantiana*, in *Rhein. Mus.*, 70, 1915, pagg. 224-252.

SCHANZ, *Gesch. der röm. Liter.*, III³, München, 1922, pagg. 413-437.

II. — Patria di Lattanzio.

T. E. MECCHI, *Lattanzio e la sua patria*, Fermo, 1875.

A. CURI COLVANNI, *L'origine fermana di Lattanzio, accettata e disdetta dal March. Filippo Raffaelli*, Fermo, 1890

III. — Le opere di Lattanzio. De opificio Dei.

HARNACK, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengesch.*, Leipzig, 1892 (*Texte und Unters.*, 8, 4, pagg. 88-92).

S. BRANDT, *Ueber die Quellen von Laktanz' Schrift De opificio Dei*, in *Wiener Studien. Zeitschr. für Kl. Philol.*, 13, 1891, pagg. 255-292.

Divinae Institutiones.

H. RÖNSCH, *Beiträge zur patrist. Bezeugung der bibl. Text-gestalt und Latinität. II, Aus Laktantius*, in *Zeitschr. für die hist. Theol.*, 41, 1871, pagg. 531-629.

TH. MÜLLER, *Quaestiones lactantianae*, (Diss. inaug.), Gottingae, 1875.

BRANDT, *Ueber die dualist. Zusätze und die Kaiseranreden bei Lakt.* [Le 2 prime delle quattro memorie, già citate], Wien 1889.

LOBMÜLLER, *Die Entstehungszeit der Instit. des Laktanz*, in *Der Katholik*, 1898, 2, pagg. 1-23.

W. HARLOFF, *Unters. zu Lakt.*, (Inaug. Diss.), Borna-Leipzig, 1911.

Epitome.

BRANDT, *Ueber die Entstehungsverh. der Prosaschriften des Lakt.* [La IV delle memorie già citate], Wien, 1891, pagg. 2-10. *Ueber die Echtheit der Epitome der Institutionen.*

J. BELSER, *Echtheit und Entstehungszeit der Epitome*, in *Theol. Quartalschr.*, 74, 1892, pagg. 256-271.

De ira Dei.

M. POHLENZ, *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griech. Philos. auf das alte Christentum*, Göttingen, 1909, (*Forsch. zur Religion. und Liter. des alten und Neuen Testam.*, 12, pagg. 48-57).

De mortibus persecutorum.

B. LESTOCQ, *Disquisitio in librum de mort. pers.* (nell'ed. Le Brun-Lenglet. Du Fresnoy, I, Paris, 1748, pag. XLVIII).

J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantin's des Grossen*, Basel, 1853, Leipzig, 1880 e 1898.

J. ROTHFUCHS, *Qua historiae fide Lactantius usus sit in libro de mort. pers.*, (Progr.), Marburgi, 1862.

A. EBERT, *Ueber den Verfasser des Buches De mort. pers.*, in *Berichte über die Verhandl. des Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig*, 22, 1870, pagg. 115-138.

F. GÖRRES, *Zur Kritik des Eusebius und des Lakt.*, in *Philol.*, 36, 1877, pagg. 597-614.

V. KEHREIN, *Quis scripserit libellum qui est L. Caecilii de mort. pers.* (Diss. inaug.), Monasterii, 1877.

C. WEHNER, *In welchen Punkten zeigen sich bei Lact. De mort. pers. die durch den lokalen Standort des Verfassers bedingten Vorzüge in den Berichten über die letzten drei Regierungsjahre Diokletians?* (Progr.), Saalfeld, 1885.

J. BELSER, *Grammatisch. kritische Erklärung von Lakt. De mort. pers.*, c. 34. *Toleranz edikt des Galerius*, (Progr.), Ellwangen, 1889.

BRANDT, *Ueber die Entstehungsverh. der Prosaschr. des Lakt.* [La IV delle memorie già citate], Wien, 1891, pagg. 22-98. *Ueber den Verfasser des Buches De mort. pers.*, pagg. 99-122. *Ueber das Verhältnis des Mortes zu der Epitome der Institutionen und die Entstehungszeiten der beiden Schriften.*

J. BELSER, *Ueber den Verfasser des Buches De mort. persec.*, in *Theol. Quartalschr.*, 74, 1892, pagg. 246-293; 439-464.

A. GROSCURTH, *De auctore libri qui est L. Caecilii ad Donatum conf. de mort. persec.*, Berolini, 1892.

Crivellucci, *ad Lactant. Inst.*, 4, 27, e *Pseudo-Lact. De mort. pers.*, 10, e *Il falso Lattanzio ed Eusebio nel racconto della guerra del* 312 *dipendono da Eumenio e da Nazario?* in *Studi storici*, II, 1893, pagg. 45-48 e 374-388.

Brandt, *Ueber den Verfasser des Buches de mort. persec.*, in *Neue Jahrbücher für Philol. und Pedag.*, 147, 1893, pagg. 121-138 e 203-223.

Seeck, *Gesch. des Untergangs der antiken Welt*, 1, Berlin, 1895, pagg. 426-430 e 437.

A. Mancini, *La storia eccles. di Eusebio e il De mort. persec.*, in *Studi storici*, 5, 1896, pagg. 555-571; 6, 1897, pagg. 125-135.

H. Peter, *Die geschichtl. Litt. über die röm. Kaiserzeit* 1, Leipzig, 1897, pag. 196.

Belser, *Der Verfasser des Buches de mort. persec.*, in *Theol. Quartalschr.*, 80, 1898, pagg. 547-596.

R. Pichon, *Lactance*, Paris, 1901, pagg. 335-445.

J. Kopp, *Ueber den Verfasser des Buches de mort. persec.*, (Inaug. Diss.), St. Ingbert, 1902.

P. Allard, *Lactance et le De mort. persec.*, in *Revue des questions histor.*, 14, 1903, pag. 545.

Brandt, in *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1903, pagg. 1257-59 [recensione del *Lactance* di Pichon].

O. Seeck, *Alte und neue Daten zur Gesch. Diocletians und Constantins*, in *Rhein. Mus.*, 62, 1907, pagg. 507-517.

J. Maurice, *La véracité historique de Lactance*, in *Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres*, 1908, pagg. 146-159.

K. Jagelitz, *Ueber den Verfasser der Schrift De mort. persec.*, (Progr.), Berlin, 1910.

H. Silomon, *Lactanz de mort. persec.*, in *Hermes*, 47, 1912, pagg. 250-275.

A. Müller, *Lactantius' De mort. persec., oder die Beurteilung zur Christenverfolgungen im Lichte des Mailänder Toleranzreskriptes vom Jahre* 313, in *Constantin der Grosse und seine Zeit. Gesamm. Studien hrsgb. von J.* Dölger, Freiburg i. Br., 1913, pagg. 66-88.

H. Silomon, *Untersuch. zur Quellengesch. der Kaiser Aurelian bis Constantin*, in *Hermes*, 49, 1914, pagg. 538 sgg.

H. Koch, *Zwei übersehene Stellen bei Lact.*, in *Zeitschr. der neutest. Wiss.*, 18, 1918, pagg. 196-201.

De motibus animi.

S. Brandt, *Ueber das in dem patristischen Excerptencodex F.* 60 *sup. der Ambrosiana erhaltene Fragment des Lact. De motib. animi*, (Progr.), Leipzig, 1891.

Opere perdute.

L. C. F. Lactantii *Symposium sive centum epigrammata tristicha aenigmatica, quae vero suo auctori post longissimi temporis decursum reddidit repurgavit illustravit* Chr. A. Heumannus, Hannoverae, 1722 [cfr. la sua edizione lattanziana, Göttingen, 1736].

IV. — Fonti di Lattanzio.

S. Brandt, *Lakt. und Lukretius*, in *Neue Jahrbücher für Philol. und Pädag.*, 143, 1891, pagg. 225-259.

— *De Lactantii apud Prudentium vestigiis*, (Progr.), Lipsiae, 1894.

C. Ferrini, *Die juristischen Kenntnisse des Arnobius und des Lakt.*, in

Zeitsch. der Savigny Stiftung für Rechtsgesch. Romanist. Abt., 15, 1894, pagg. 343-352.

A. Mancini, *De Varrone Lactantii auctore*, in *Studi storici*, 5, 1896, pagg. 229-239; 297-316.

Burner, *Vergils Einfluss bei den Kirchenschriftstellern der vornicän. Periode*, (Diss.), Erlangen, 1902, pag. 38.

B. Barthel, *Ueber die Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Laktanz*, I, (Progr.), Strehlen, 1903.

H. Jagielski, *De Firm. Lact. fontibus*, (Diss.), Königsberg, 1912.

Th. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 1912³, *Index*.

Fr. Fessler, *Benutzung der philos. Schriften Ciceros durch Laktanz. Ein Beitrag zur klassischen Philol.*, Leipzig, 1913.

V. — Lingua.

J. H. Buss, *De Cicerone christiano*, Giessen, 1711.

G. Koffmane, *Gesch. des Kirchenlateins*, Breslau, 1879.

H. Limberg, *Quo iure Lact. appellatur Cicero christianus*, (Diss. inaug.), Monasterii, 1896.

H. Glaesener, *L'emploi des modes chez Lactance*, in *Musée Belge*, 4, 1900, pagg. 26-37.

— *La syntaxe des cas chez Lactance, ibid.*, 4, 1900, pagg. 223-235; 5, 1901, pagg. 316-317.

— *Les changements de signification dans Lactance, ibid.*, 1901, pagg. 5-26.

— *Les néologismes de Lactance, ibid.*, 1905, pagg. 293-315.

VI. — Dottrina e filosofia.

J. A. Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 1, Stuttgart, 1845, pag. 777.

Leullier, *De variis Lact. Firmiani contra philosophiam aggressionibus*, Beauvais, 1846.

Ch. Fr. Jacob, *Lactance considéré comme apologiste*, (Thèse), Strassburg, 1848.

E. Overlach, *Die Theol. des Lakt.*, (Progr.), Schwerin, 1858.

Huber, *Die Philos. der Kirchenväter*, München, 1859, pag. 218.

J. J. Kotzé, *Specimen historico-theologicum de Lactantio*, (Diss. inaug.), Traiecti ad Rh., 1861.

Alt, *De Dualismo Lactantiano*, Göttingen, 1875

M. E. Heinig, *Die Ethik des Lakt.*, (Inaug. Diss.), Grimma, 1887.

Martens, *Das dualistische System des Laktanz. Religions-philos. Studie*, in *Der Beweis des Glaubens. N. F.* 9, 1888, pagg. 14-25; 48-70; 114-119; 138-153; 181-193.

Fr. Marbach, *Die Psychol. des Firmianus Laktantius. Ein Beitrag zur Gesch. des Psychol.*, (Inaug. Diss.), Halle a. S., 1889.

P. G. Frotscher, *Des Apologeten Laktantius Verhältnis zur griech. Philos.*, (Inaug. Diss.), Leipzig, 1895.

L. Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicän. Zeit*, Freiburg i. Br., 1896, pagg. 583-611; *Die Darlegung und Erklärung der geoffenbarten Eschatol. durch Lakt.*

F. W. Bussel, *The purpose of the world-process and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system of subordinate*

dualism, in *Studia biblica et eccles.*, 4, Oxford, 1896, pagg. 133-188 (di Lattanzio trattano le pagg. 177-187).

R. Pichon, *Lactance. Etude sur le mouvement philos. et religieux sous le règne de Constantin,* Paris, 1901.

L. Emmel, *Das Fortleben der antiken Lehre von der Beseelung bei den Kirchenvätern,* (Diss.), Borna-Leipzig, 1912, pag. 48.

P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung,* (Diss.), Leipzig, 1914.

VII. — Manoscritti di Lattanzio: De opificio Dei *e* Divinae Institutiones.

I manoscritti di queste opere si possono dividere nettamente in due classi, perchè un certo numero di essi presenta delle aggiunte al testo, che in altri mancano. Le aggiunte sono di due specie: *dualistiche,* le quali trattano dell'origine del male, e *panegiriche,* le quali cioè contengono parole e discorsi in lode dell'imperatore Costantino. Le prime si trovano tanto nel *De opificio Dei* che nelle *Institutiones;* le seconde, nelle sole *Institutiones.*

Le aggiunte dualistiche sono tre di maggiore estensione (*Inst.*, 2, 8, 7, pag. 130, 5; 7, 5, 27, pag. 602, 2; *de op. dei,* 19, 8) ed altre di minor conto (*Inst.*, 2, 8, 3, pag. 129, 9-13; 2, 8, 5, pag. 130, 2 e 4). Le panegiriche sono due più lunghe (*Inst.* 1, 1, 12, pag. 4, 10; 7, 27, 2, pag. 668, 5) ed altre più brevi (*Inst.*, 2, 1, 2, pag. 95, 13; 3, 1, 1, pag. 177, 3; 4, 1, 1, pag. 274, 3; 6, 3, 1, pag. 485, 6).

In tali aggiunte il Brandt volle vedere delle interpolazioni di epoca posteriore a Lattanzio, e quindi nella sua edizione le relegò nell'apparato. Egli stesso però più tardi (*Berl. philol. Wochenschr.* 23, 1903, pag. 1225) modificò la sua opinione. L'ipotesi opposta, che cioè quei brani siano opera di Lattanzio, espunti in seguito dai due trattati, era stata già ventilata dal Müller, e fu poi trionfalmente difesa, contro il Brandt, dal Pichon. In realtà, quelle aggiunte rivelano tutte le proprietà dello stile lattanziano, e sono in pieno accordo con le sue teorie sull'origine del male; è ovvio quindi accettare senz'altro l'opinione del Pichon.

Abbiamo dunque due redazioni del *De op. dei* e delle *Divinae Instit.*, l'una che riproduce il testo originale, e l'altra rimanipolata e più breve: per le *Institutiones,* i manoscritti principali della prima sono i *Codd. Paris.*. 1663 del sec. IX e 1664 del XII, quelli della seconda il *Bonon.*, 701 del sec. VI/VII e *Rescriptus Sangall.*, 213 sec. VI/VII. Per il *De opif. Dei,* rispettivamente il *Paris.*, 1663 e i *Codd. Bonon.*, 701 e *Valentianensis,* 141 del sec. VIII/IX.

Cfr. S. Brandt, *Der St. Galler Palimpsest der div. inst. des Lactantius,* in *Wiener Sitzungsber.*, 108, 1884, pag. 231-338.

G. Wissowa, in *Gött. Gel. Anz.*, 1895, pag. 518.

Epitome.

L'epitome *acefala* si trova nel *Bonon.*, 701 del sec. VI/VII (dal cap. 51 alla fine) e nel *Paris.*, 1662 del sec. IX dal cap. 51 al 61, 6. L'epitome intera fu scoperta da Scipione Maffei nel 1711 e da M. Pfaff nel 1712 nel codice bobbiese ora *Taurinensis,* 16, VI, 28 del sec. VII. Nella parte che il *Taurin.* ha comune col *Bonon.* e col *Paris.* si vede che tutt'e tre i codici derivano da uno stesso archetipo; la prima parte invece proviene da fonte diversa.

De ira Dei.

La tradizione si fonda sul *Bonon.*, 701 e *Paris.*, 1662.

De mortibus persecutorum.

Il solo codice che lo contenga è il *Paris.*, 2627 (ol. *Colbertinus,* 1297) del sec. IX.

VIII. — Edizioni di Lattanzio.

Sulle edizioni, cfr. SCHOENEMANN, *Bibl. hist.-lit. Patr. lat.*, 1, 180-248; BRANDT, Ediz. 2, 1, 1890, *Proleg.* XXXIX-LXXI. Brandt calcola a circa 75 le edizioni generali; di cui 13 o 14 nel XV sec., 36 nel XVI, 11 nel XVII, 10 nel XVIII, 4 nel XIX. L'editio princeps delle *Divinae Inst.*, del *De ira Dei* e del *De opif. Dei* fu stampata a Subiaco nel 1465, ed è il primo libro datato che si stampò in Italia. Seguirono le edizioni di Roma del 1468 e del 1470, di Venezia del 1471 e 1472. Nel sec. XVI son notevoli le edizioni di:

JANUS PARRHASIUS, Venet., 1509.
J. B. EGNATIUS, Venet., 1515, (Aldina prior).
HONORATUS FASITELIUS, Venet., 1535, (Aldina altera).
P. QUENTEL, colon., 1544.
XYSTUS BETULEIUS (SIXTUS BIRKEN), Bas., 1563; Lugd., 1567, ecc.

Nel sec. XVIII notevoli le ediz. di:

J. G. WALCH, Lips., 1715.
CHR. A. HEUMANN, Gotting., 1736.
J. L. BUENEMANN, Lips., 1739.
J. B. LE BRUN e N. LENGLET DU FRESNOY, Paris, 1748, (riprodotta in GALLANDI, *Bibl. vet. Patr.*, 4, Venet., 1768, in OBERTHNER, *Opera omnia Ss. Patrum lat.*, 6-7, Wirceburgi, 1783-1784, in MIGNE, *Patr. lat.*, 6-7, Paris, 1844).

Fra le ediz. del sec. XIX citiamo:

O. F. FRITZSCHE (=*Bibl. Patr. eccl. lat. cura* E. G. GERSDORF, 10, 11), Lips., 1842, 44.

S. BRANDT e G. LAUBMANN, *L. C. F. Lactanti opera omnia. Accedunt carmina ejus quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Pars* I. *Div. Inst. et Epit. div. inst.* Recens. BRANDT, Vindob., 1890 (=*Corpus Script. eccles. lat.*, 19). *Partis* II fasc. 1: *Libri de opificio Dei et de ira Dei. Carmina. Fragmenta. Vetera de Lactantio testimonia.* Ed. BRANDT; fasc. 2. *L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Rec.* BRANDT et LAUBMANN, *Vindob.*, 1893-1897 (*Corpus*, 27, 1-2).

IX. — Edizioni parziali. Epitome.

CHR. M. PFAFF, Paris, 1712.
J. DAVISIUS, Cambridge, 1718.
SC. MAFFEI diede i primi 5 capp. nel *Giornale dei Letterati d'Italia*, 6, Venezia, 1711, pag. 449.

De motibus animi.

L. A. MURATORI, *Antiquitates italicae*, 3, 1740, pag. 849-854.
A. REIFFERSCHEID, *Bibliotheca Patrum Lat. Italica*, 2, pag. 36 (=*Wiener Sitzungsber.*, 67, 1871, pag. 500).

De mortibus persecutorum.

ST. BALUZIUS, *Miscellaneorum liber secundus*, Paris, 1679, 1-46.
F. DÜBNER, Paris, 1863, 1879².
H. HURTER, *Sanct. Patr. opusc. sel.*, 22, Oenip., 1873.
S. BRANDT, Wien, 1897 [estratto dall'ediz. del *Corpus script. eccles. lat.*].
Cfr. C. SYNNENBERG, *Editionen af Lactantii de mort. pers., Ofversigt af Finska Vetenskap Societets Forhandlingn*, 47, 1904-1905.

X. — Critica del testo.

TH. STANGL, *Lactantiana*, in *Rh. Mus.*, 70, 1915, pagg. 224-252; 441-471.
R. VALENTINI, *De Fulvio Ursino Lactantii emendatore*, in *Didask.*, 1, 1912, pagg. 373-388.

Non è certo come sonasse l'intero suo nome. Girolamo scrive ora *Lactantius* (1), ora *Firmianus* (2), ed ora *Firmianus qui et Lactantius* (3), la quale ultima forma di denominazione sembra confermata da un epitaffio scoperto in Numidia ad Aïn-Mtirschu, a nord-est di Khenchela (4). *Firmianus* sarebbe dunque il *cognomen* di famiglia, *Lactantius* il *signum* o soprannome personale. Quanto al *nomen*, i manoscritti non vanno neppur essi d'accordo: alcuni presentano la forma *Caelius*, altri la forma *Caecilius*. E questa discordanza divide anche gli editori moderni.

Sta intanto il fatto che a Cirta, città dell'Algeria, l'odierna Costantina, fu scoperta un'iscrizione, la quale sembra offrire una testimonianza decisiva per la soluzione del problema. È l'epitaffio d'un pagano, chiamato *L. Caecilius Firmianus* (5), che doveva indubbiamente appartenere alla famiglia del nostro apologista. Sulla base delle due iscrizioni africane, si può dunque, secondo ogni probabilità, ricostruire il nome completo di Lattanzio nella forma seguente: *L. Caecilius Firmianus qui et Lactantius* (6). Questa conclusione è di singolare importanza, anche perchè sopprime d'un tratto la grave obbiezione sollevata, alcuni anni or sono, dai critici contro l'autenticità del *De mortibus persecutorum*, opera attribuita a *L(ucius) C(a)ecilius* dall'unico manoscritto che la contiene.

Un'altra disputa oscurò per qualche tempo l'esatta conoscenza del luogo d'origine del nostro scrittore. Ci fu, in Italia, chi, fondandosi sul cognome *Firmianus*, che deriva non da *Firmum*, nel qual caso si sarebbe avuto *Firmanus*, ma da *Firmus*, nome di persona (cfr. *Flaccus* e *Flaccianus*, *Florus* e *Florianus*, *Fuscus* e *Fuscianus*), volle a torto sostenere che la patria di Lattanzio dovesse ricercarsi a *Firmum*, l'odierna Fermo nel Piceno.

(1) Hieron., *Chron. ad ann.* 2333=317 d. Cr. (ed. Schoen., 2, pag. 191).
(2) Hieron., *Comment. in ep. ad Gal.*, II, 4. Altri esempi vedi in Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, I, pag. 740 sgg.
(3) Hieron., *De vir. ill.*, 80.
(4) *CIL*, VIII, 17767.
(5) *CIL*, VIII, 7241 : *D (is) M(anibus) L. Caecilius Firmianus (vixit) a(nnis) XXV h(ic) s(itus) e(st)*.
(6) Sulla forma *qui et*, equivalente alla greca ὁ καὶ, ed usata per i sopran-

L'origine africana dell'apologista è ormai una cognizione così saldamente acquisita alla critica che nessuno più penserebbe a discuterla. Le notizie di Girolamo, secondo le quali Lattanzio sarebbe stato discepolo d'Arnobio, il famoso retore di Sicca Veneria, e avrebbe fatto in Africa le prime armi come scrittore [1], sono mirabilmente confermate non solo da prove desunte dal contenuto stesso delle sue opere (allusioni alla leggenda, di provenienza esclusivamente africana, di Apuleio mago [2], ed al culto tributato agli antichi re della Mauritania [3]; frequentissime reminiscenze dagli apologisti africani: Tertulliano, Minucio, e specialmente Cipriano [4]), ma anche dai documenti epigrafici, a cui di sopra accennammo. La regione, dove quelle lapidi funerarie vennero alla luce, ingenera spontaneamente la convinzione che nel territorio di Cirta e di Mascula, vale a dire nella Numidia, così feconda di scrittori pagani e cristiani (basti ricordare Frontone, Apuleio, Minucio), e dalla quale vedremo a suo tempo anche uscire il grande Agostino, devesi collocare il luogo di nascita di Lattanzio.

Nacque da genitori pagani, non sappiamo precisamente quando. Secondo Girolamo, era molto vecchio, allorchè fu chiamato alla Corte di Costantino il Grande come educatore di Crispo, figlio dell'imperatore e già proclamato *Cesare* [5]. Ora, siccome tale proclamazione avvenne il 1° marzo del 317, si può con ogni probabilità supporre che Lattanzio fosse nato verso il 250.

Fece i suoi primi studi in Africa, dove trascorse gran parte della sua giovinezza. Frequentò forse a Sicca le lezioni di retorica, impartite da Arnobio [6], e pare che abbia anche coltivato gli studi di diritto.

Di più non ci è dato conoscere intorno ai primi anni della vita di Lattanzio. Tuttavia, a giudicare dalla vastità e varietà molteplice del sapere, quale risulta dalle sue opere, nel dominio così delle lettere come delle scienze, si può facilmente supporre, senza timore d'andar molto lontani dal vero, che Lattanzio deve aver

nomi, vedi *Glotta*, IV, 1912, n. 1-2. Cfr. anche U. Moricca, *Le lettere di Ignazio d'Antiochia e di Policarpo. Il martirio di Policarpo*, Roma, 1922 (*Quaderni di* Bilychnis, n. 10-11), pag. 12, nota 2.

(1) Hieron., *De vir. ill.*, 80.
(2) Lactant., *Divin. inst.*, V, 3, 7 e 21.
(3) Lactant., *Div. inst.*, I, 15, 6-8.
(4) Cfr. l'*Index auctorum* dell'ediz. Brandt e Laubmann, II, pagg. 251-253.
(5) Hieron., *De vir. ill.*, 80.
(6) Hieron., *De vir. ill.*, 80; *Epist.* 70, 5.

ricevuto un'istruzione completa, per rispetto al suo tempo, ed essersi ben presto distinto fra i suoi compagni per certa vivacità d'ingegno, per chiarezza d'intuizione, e per solidità di preparazione scientifica. Uscito appena dalla scuola, vi rientrava ancor giovane, come insegnante di retorica (1).

Sappiamo inoltre con sicurezza, perchè ce lo dice egli stesso, che non prese mai parte alla vita del foro (2).

Scrisse in quel tempo un opuscolo dal titolo *Symposium*, oggi perduto. Come retore e come scrittore, in Africa, Lattanzio deve aver acquistato tanta fama, che l'imperatore Diocleziano lo fece venire a Nicomedia in Bitinia, la nuova capitale dell'Impero, per affidargli una cattedra ufficiale di eloquenza latina (3).

Diocleziano, salito al trono imperiale nel 285, avea fissato la sua dimora in Nicomedia, dove, com'è noto, fece costruire palazzi, basiliche, una zecca, un circo ed una fabbrica d'armi (4). E poichè nella sua intenzione era che quella città diventasse anche un centro importante di studi, vi aprì delle scuole, ed incaricò dell'insegnamento delle varie discipline maestri già famosi nel mondo letterario e filosofico del tempo. Per gl'insegnanti di retorica latina, si rivolse all'Africa. Insieme con Lattanzio fu altresì chiamato, a quel che pare, il grammatico Flavio, suo conterraneo ed autore d'un poema sulla medicina (5).

Lattanzio, allora in età di circa quarant'anni, giunse in Nicomedia verso il 290. Ma una grande disillusione l'attendeva. La frivolezza, la corruzione, l'indifferenza e il disprezzo della città greca accolsero freddamente il nostro retore, il quale non dovè tardare a rimpiangere la patria lontana. Nessuno o ben pochi apprezzavano convenientemente i suoi meriti; l'aula, dov'egli insegnava, non era mai affollata di discepoli — un professore di latino, osserva a questo proposito Girolamo, difficilmente poteva far fortuna in una città greca (6) — e quindi le sue fatiche erano pochissimo rimunerate. I giovani studiosi non conoscevano affatto, o assai male, la lingua nella quale Lattanzio dissertava; una cordiale avversione li allontanava da lui, per avvicinarli alle

(1) Lactant., *Divin. inst.*, I, 1, 8.

(2) *Divin. inst.*, III, 13, 12 : *Eloquens numquam fui, quippe qui forum ne attigerim quidem.*

(3) Lactant., *Divin. inst.*, V, 2, 2; Hieron., *De vir. ill.*, 80.

(4) Lactant., *De mort. persec.*, 7, 8-11.

(5) Hieron., *De vir. ill.*, 80; *Adv. Iovin.*, II, 6.

(6) Hieron., *De vir. ill.*, 80 : *penuria discipulorum ob Graecam videlicet civitatem.*

cattedre, dalle quali si predicavano nella lingua d'Atene le bellezze e le verità della filosofia e della letteratura greca. Il gusto per la cultura ellenica era così diffuso in mezzo a loro, e la luce che ne emanava così seducente, che quelli, avvezzi a non riconoscere altr'arte o scienza, fuorchè la greca, non potevano guardare con occhio benevolo il povero maestro africano di eloquenza latina. Questi dovette perciò rassegnarsi per qualche tempo a parlare nel deserto. Noi conosciamo il nome d'un solo uditore, un certo Demetriano, verso cui naturalmente Lattanzio nutrì sensi di profonda gratitudine, e gli dedicò molte opere (1).

Ma all'insuccesso non potè non contribuire in massima parte, oltre al resto, anche il difetto precipuo alla prosa del nostro retore; prosa elegante, sonora, impeccabile, ma fredda, prolissa, monotona, stucchevole. Una parola priva di vita, una forma d'argomentazione non animata in alcun modo da un grande alito di passione e di poesia non era davvero fatta per attirare e conquistare l'anima dei giovani.

Lattanzio parla spesso del suo insegnamento a Nicomedia, ma senza entusiasmo; rimpiange il lungo periodo di tempo perduto nell'esercizio della sua professione di retore (2), e, se gli si presenta l'occasione di discorrere dei Greci, non tralascia mai di esporre alle sferzate del suo sarcasmo le loro impudicizie (3), e accusarli d'aver contribuito con le insensate adulazioni e con la mania delle apoteosi all'incremento del politeismo (4). E l'acredine delle sue invettive, congiunta con l'amarezza del linguaggio adoperato per rievocare il ricordo di quegli anni infelici, è tale che, anche se a noi fosse mancata l'esplicita testimonianza di Girolamo, non avremmo certamente stentato ad immaginarci che gli sforzi e le fatiche del retore non dovettero esser coronate da quel successo, di cui egli forse ebbe piena la mente, quando la prima volta lasciò la sua diletta patria africana, per correre in cerca di fortuna verso le lontane e sconosciute terre dell'Asia Minore.

Lattanzio era ancora pagano, quando questi dolori amareggiavano la sua esistenza. Ma egli non si perdette d'animo, e trovò sollievo nello studio. Consacrò allora i suoi ozi forzati a scrivere la maggior parte dei suoi libri, di cui oggi si deplora la perdita,

(1) Lactant., *De opific. Dei*, 1, 1; *Divin. inst.*, II, 10, 15; Hieron., *De vir. ill.*, 80; *Epist.* 84, 7; *In Epist. ad Galat.*, II, 4.

(2) Lactant., *Divin. inst.*, I, 1, 8. Cfr. *ibid.*, V, 2, 2.

(3) Lactant., *Divin. inst.*, I, 20, 15-16. Cfr. *ibid.*, I, 18, 7.

(4) Lactant., *Divin. inst.*, I, 15, 13-15.

su argomenti di retorica, di grammatica, di filosofia, di metrica, e di geografia (1). Compose, tra l'altro, un poemetto, anch'esso perduto, dal titolo *Hodoeporicum*, nel quale descriveva in esametri il proprio viaggio dall'Africa a Nicomedia.

Durante il suo soggiorno in questa città, e qualche tempo prima che scoppiasse la persecuzione di Diocleziano, vale a dire fra il 290 e il 303, Lattanzio si convertì al Cristianesimo.

Ch'egli fosse precedentemente pagano, e che un giorno, liberatosi dai pregiudizi del politeismo, avesse dato un nuovo orientamento al suo pensiero, sembra potersi dedurre da varie considerazioni: anzitutto da alcuni luoghi, dove il retore allude a sè stesso (2); secondariamente, dal carattere generale della sua opera apologetica. Dal *De opificio Dei*, dove, come vedremo, la dottrina cristiana appare nella veste d'una concezione più filosofica che evangelica, attraverso le *Divinae Institutiones* fino al *De ira Dei* e specialmente all'*Epitome*, la forma esteriore, con cui l'autore espone le proprie convinzioni sulle verità del Cristianesimo, si va sempre più chiaramente delineando e precisando, come se la sua coscienza di uomo rinnovato assurga a poco a poco dalla penombra d'un sentimento incerto e confuso alla luce meridiana d'una limpida e completa visione dei misteri della nuova fede. Ciò propriamente vuol essere un indizio del fatto che Lattanzio non dovè ricevere fin da principio una metodica educazione ecclesiastica, e che il suo passaggio al Cristianesimo avvenne lentamente, attraverso un'evoluzione progressiva e graduale dello spirito. S'ignorano le cause che determinarono in lui un così profondo rivolgimento morale. Pare tuttavia che gli amari disinganni sofferti a causa della sua professione di retore, all'inizio della carriera, e le riflessioni sue proprie sulle stridenti contraddizioni delle verità propugnate dai filosofi delle varie scuole e sullo spettacolo indegno dell'accanimento settario con cui questi si combattevano a vicenda, abbiano fatto nascere nell'animo del retore africano il desiderio di una vita migliore, di un'esistenza morale più elevata e meglio corrispondente ai bisogni della sua natura. Nel Cristianesimo Lattanzio trovava un'altra filosofia, la vera filosofia; e dal giorno in cui, dopo lungo ed attento esame, n'ebbe approfondita la conoscenza, consacrò a lei tutta la meravigliosa e feconda attività del suo pensiero.

(1) Hieron., *De vir. ill.*, 80.

(2) Lactant., *Divin. inst.*, I, 1, 8; *Epitom.*, 43, 3; *De ira Dei*, 2, 2. Cfr. Augustin., *De doctr. christ.*, 2, 61.

Dall'esame di alcuni luoghi, dove si fa menzione del battesimo con la caratteristica intonazione di chi ne abbia sperimentato l'efficacia [1], e si allude alla dottrina segreta della Chiesa, che i catecumeni dovevano, com'è noto, ignorare fino a che non avessero ricevuto quel sacramento [2], i biografi di Lattanzio vorrebbero, e, a mio parere, non del tutto a torto, concludere che questi dovett'essere battezzato.

Dopo la conversione continuò ad insegnare; ma questa volta, come appare chiaramente dalla dedica a Demetriano che serve d'introduzione al *De opificio Dei*, al maestro di eloquenza latina sottentra l'apostolo, e nell'atteggiamento particolare che assume la parola del retore, si annunzia il programma di propaganda e di lotta del futuro apologista [3].

Intanto una terribile bufera si andava addensando nel cielo di Nicomedia, per poi abbattersi con fragorosa rovina sui Cristiani della Bitinia e delle rimanenti province dell'Impero romano.

Dopo l'infausta giornata, in cui la basilica di Nicomedia, invasa con forza dai soldati di Diocleziano e di Galerio, veniva barbaramente saccheggiata e distrutta [4], il 24 febbraio del 303 pagani e Cristiani potevano leggere sulle mura della capitale dell'Impero il primo editto di persecuzione, composto di quattro articoli principali, in cui si diceva che le assemblee cristiane erano severamente proibite [5]; le chiese dovevano essere rase al suolo [6]; i libri sacri, custoditi nelle chiese o posseduti dal clero e dai fedeli, dovevano esser dati alle fiamme [7]; i Cristiani appartenenti alle famiglie più cospicue perdevano tutti i privilegi del loro grado sociale, e cadevano nella condizione di persone infami; sicchè, mentre potevano dagli altri esser sottoposti a torture ed a persecuzioni d'ogni specie, a nessuno di loro veniva concesso il diritto d'intentare un processo contro chiunque lo avesse offeso per ingiuria, per adulterio, o per furto [8]. Quanto ai Cristiani non appartenenti a famiglie aristocratiche, perdevano la libertà, a meno

(1) Lactant., *Divin. inst.*, III, 26, 3-11. Cfr. I, 1, 19.
(2) Lactant., *Divin. inst.*, VII, 26, 8-10.
(3) Lactant., *De opific. Dei*, 1, 1.
(4) *Divin. inst.*, V, 2, 2; *De mort. persec.*, 12, 2.
(5) Euseb., *Hist. eccles.*, IX, 10, 8.
(6) Euseb., *Hist. eccles.*, VIII, 2, 4. Cfr. *Passio S. Theodoti Ancyrani*, 4, in Ruinart, *Acta martyr. sinc.*, pag. 355 : *Ut omnes ubique ecclesiae cum suis altaribus aequarentur solo.*
(7) Euseb., *Hist. eccles.*, VIII, 2, 4.
(8) Euseb., *Hist. eccles.*, VIII, 2, 4; Lactant., *De mort. persec.*, 13. Cfr. *Digest.*, XLVIII, II, 4, 8; V, 2.

che non rinnegassero la propria fede (1). Gli schiavi che persistevano nel confessarsi cristiani, perdevano per sempre ogni speranza d'affrancamento (2).

L'esecuzione dell'editto ebbe luogo con una fedeltà raccapricciante, con una crudeltà inesorabile: violenze, torture, carneficine funestarono il popolo di Nicomedia. Un'ombra uggiosa di terrore pesava su tutta la città. Le prigioni rigurgitavano di condannati, che venivano poi arsi vivi, o gettati in mare con una pietra al collo; vescovi, presbiteri, uomini, donne, fanciulli, famiglie intere, nel brevissimo volger d'un giorno perdevano la vita.

Durante la persecuzione, Lattanzio, che occupava ancora, come ci dice egli stesso (3), la cattedra di eloquenza latina, serbò un contegno assai timido e riservato. Con l'anima angosciosamente tormentata dal dolore, gemeva dentro di sè, allo spettacolo delle brutalità commesse dai feroci ministri della volontà imperiale sulle persone degl'innocenti suoi fratelli in Cristo (4), e, conservando intatta, anzi accresciuta, la fede nei penetrali del suo cuore, faceva quotidianamente tesoro d'osservazioni e d'idee, raccoglieva dappertutto impressioni e giudizi, che dovevano in appresso formare per lui così preziosa materia di polemica contro i pagani (5). Per distornare da sè l'attenzione inquisitrice dei persecutori, si mostrava in pubblico sempre tranquillo nel volto, evitava ogni provocazione, dissimulava la propria qualità di seguace della religione di Cristo, assisteva perfino a riunioni di pagani, durante le quali si leggevano sanguinosi libelli, rimpinzi di calunnie e di vituperi contro il Cristianesimo (6).

Intanto nel maggio del 305 si diffondeva improvvisamente la notizia dell'abdicazione di Diocleziano (7). Galerio, ormai padrone assoluto della città di Nicomedia, allargava il campo della persecuzione investendo con folle impeto le scuole ed i letterati.

Lattanzio scrisse, a questo proposito, pagine che riecheggiano tutto il pianto ed il cordoglio della sua anima afflitta. « L'eloquenza fu annientata — egli dice —, gli avvocati soppressi,

(1) Euseb., *Hist. eccles.*, VIII, 2, 4; Lactant., *De mort. persec.*, 13.

(2) Rufin., *Hist. eccles.*, VIII, 2: *Si quis servorum permansisset christianus, libertatem consequi non posset.* Sui particolari della persecuzione, vedi Allard, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Eglise*, Paris, 1908, pag. 146 sgg.

(3) Lactant., *Divin. inst.*, V, 2, 2: *Ego quum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem, contigissetque ut eodem tempore Dei templum everteretur* etc.

(4) Lactant., *De opific. Dei.*, 1, 1-2.

(5) Lactant., *Divin. inst.*, V, 2, 2; 4, 1; 11, 13-15.

(6) Lactant., *Divin. inst.*, V, 2, 2; 4, 1.

(7) Lactant., *De mort. persec.*, 19.

i giureconsulti mandati in esilio, o addirittura trucidati. Le lettere furono tenute in conto di male arti, e coloro che le professavano avviliti e maledetti, come nemici pubblici e privati [1].

La forma più brutale del dispotismo imperava sulla città di Nicomedia: l'arbitrio, il libertinaggio, la soverchieria, tenevano luogo di leggi. Spenta la vita letteraria, le scuole d'un tratto si chiusero, e il povero retore africano si vide improvvisamente ridotto all'ozio ed alla miseria [2]. Allora, a consolazione della sua sventura, Lattanzio attese a scrivere, in servigio del Cristianesimo, la difesa delle proprie convinzioni, rivelandosi, qual era, uomo di grande ingegno.

Rimase in Bitinia fino al 305; e la prova di ciò è nel fatto che quivi assistette, com'egli stesso ci racconta [3], alla scena dolorosa d'un cristiano, il quale, dopo aver resistito per due anni, dacchè era scoppiata la persecuzione di Diocleziano, alle sofferenze della prigionia e della tortura, alla fine, con somma gioia del magistrato romano che presiedeva al giudizio, rinnegò per stanchezza la fede.

Non vi si trovava più, quando scriveva il quinto libro delle *Divinae Institutiones* [4], cioè prima che Galerio avesse, nella primavera del 311, promulgato il famoso editto di tolleranza [5]. Ora, poichè dopo l'abdicazione di Diocleziano (maggio 305), Galerio, come dicemmo, inaugurò il suo governo tirannico sopprimendo le scuole, e con esse spegnendo ogni lume di cultura, è molto probabile che Lattanzio abbia, in conseguenza di ciò, lasciato la Bitinia verso la fine del 305 o al principio del 306. Dove si recasse, se in Africa o in Gallia, o in qualche remota città dell'Oriente, a noi non è dato in alcun modo di sapere. Il fatto è che nel 311, all'epoca della morte di Galerio, lo ritroviamo in Nicomedia, dove rimane per due o tre anni ancora. Infatti egli ci narra con minuziosa esattezza, che tradisce il testimone oculare, gli avvenimenti di quello e degli anni successivi, in particolar modo la pubblicazione in Nicomedia dell'editto di tolleranza del 311, e dell'editto di Milano del 313 [6].

([1]) Lactant., *De mort. persec.*, 22, 4-5.

([2]) A questo periodo di tempo bisogna pensare che si riferiscono le parole di Girolamo (*Chron. ad ann.* 2333=317): *... adeo in hac vita pauper, ut plerumque etiam necessariis indiguerit.* Cfr. Lactant., *De opific. Dei*, 1, 1-2.

([3]) Lactant., *Divin. inst.*, V, 11, 15.

([4]) Lactant., *Divin. inst.*, V, 2, 2; 11, 15.

([5]) Lactant., *De mort. persec.*, 33-35.

([6]) Lactant., *De mort. persec.*, 35, 1; 48, 1.

Già molto vecchio, fu da Costantino il Grande chiamato in Gallia, cioè a Treviri, dove l'imperatore soggiornò sino alla fine del 316, come precettore del giovanetto Crispo [1]. Costantino, prima del suo avvento al trono, aveva probabilmente conosciuto e apprezzato Lattanzio in Nicomedia, dov'era vissuto per parecchi anni, fino al 305 o 306, alla Corte di Diocleziano, e poi a quella di Galerio [2]. Purtroppo non siamo in grado di determinare con sicurezza in quale anno Lattanzio si sia recato in Gallia, e per quanto tempo vi abbia soggiornato. Chi propone la data del 307, e chi quella del 311, ambedue insostenibili per mancanza di dati positivi. Il Brandt, per esempio, del resto così appassionato studioso e profondo conoscitore dell'opera del nostro retore, inclina a credere che Lattanzio sia vissuto alla Corte di Costantino dal 307 o 308 fino al 317, che oltre quest'anno abbia continuato a dimorare a Treviri, e che infine vi sia anche morto verso il 340 [3]. Ma neppure i computi cronologici del Brandt poggiano su fondamenti d'indiscutibile validità.

Il certo si è intanto che Crispo, nato verso il 300 [4], era troppo piccino perchè all'età di sette o di undici anni, a seconda che si ammetta la data del 307 o del 311, fosse affidato ad un maestro d'eloquenza. L'insegnamento di tale disciplina, secondo l'uso del tempo, soleva essere impartito ai giovani che si trovassero almeno nel sedicesimo anno d'età. Come fonte attendibile, per assegnare approssimativamente una data a quello che è uno dei più grandi avvenimenti a noi noti degli ultimi anni della vita di Lattanzio, resta dunque Girolamo, il quale ebbe cura di dirci che il retore africano andò in Gallia, quando l'illustre discepolo, il figlio di Costantino, era già insignito del titolo di *Caesar* [5]. E poichè Crispo ottenne questo titolo il 1° marzo del 317 [6], se ne deve per logica conseguenza concludere che Lattanzio non può essersi recato in Gallia prima di quell'anno.

Un altro problema, di cui forse, come per gli altri, non si potrà mai dare una soluzione precisa e definitiva, è quello che concerne la durata dell'insegnamento. Esso, a quel che sembra, dovette finir presto, giacchè dopo pochi anni troviamo Crispo

(1) Hieron., *De vir. ill.*, 80; *Chron. ad ann.* 2333.

(2) Lactant., *De mort. persec.*, 18, 10-11; 19, 1-4; 24, 3-9.

(3) Brandt, *Ueber das leben des Lactantius*, pag. 30 sgg.

(4) Cfr. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, pag. 363. Secondo altri però, come Seeck (in *Real-Encycl.* di Pauly-Wissowa, IV, 1722) ed Harnack (*Die Chronologie der altchristl. Litter.*, II, pag. 417), Crispo sarebbe nato verso il 307.

(5) Hieron., *De vir. ill.*, 80.

(6) Hieron., *Chron. ad ann.* 2333. Cfr. Goyau, *Chronologie* ecc., pag. 396.

occupato in alcune imprese guerresche contro i Franchi nel 320, e contro Licinio nel 323; imprese, alle quali sopravvisse di poco, essendo morto nel 326 (1).

Ci sono ugualmente ignote così le vicende che chiusero la travagliata esistenza del retore, come il tempo ed il luogo della sua morte.

Fortunatamente l'opera apologetica e filosofica di Lattanzio, come Girolamo ce la descrisse nel breve cenno biobibliografico intorno all'apologista africano, ci è pervenuta intera. Essa comprende due trattatelli, l'uno sulla natura dell'uomo *(De opificio Dei)*, l'altro su alcuni antropomorfismi *(De ira Dei)*; le *Divinae Institutiones*, in sette libri, di cui l'autore stesso compilò un riassunto *(Epitome)*, e il *De mortibus persecutorum*. Secondo l'ordine cronologico, i cinque trattati dovrebbero essere così distribuiti: *De opificio Dei; Divinae Institutiones; De ira Dei; Epitome; De mortibus persecutorum*. I primi quattro devono essere considerati come altrettante parti d'una stessa opera organica, d'un *corpus* apologetico, nel quale il nucleo principale sarebbe formato dalle *Divinae Institutiones;* la prefazione, dal *De opificio Dei;* il compendio, dall'*Epitome;* e una specie di appendice, dal *De ira Dei.*

Il *De opificio Dei* (2) fu composto durante la persecuzione di Diocleziano, non sappiamo precisamente in quale anno. Secondo Harnack, nel 303-304; secondo l'Ebert ed il Bardenhewer, nel 304; secondo il Monceaux, al quale io m'associo, negli ultimi mesi del 305, ma certamente prima delle *Institutiones* (3). Scritto mentre

(1) Cfr. Goyau, *Chronologie*, pag. 401; 406; 412.

(2) L'opuscolo suol essere designato con titoli diversi nei manoscritti. Cfr. Brandt e Laubmann, *Lactanti opera*, II, pag. 3. Il titolo più comune è *De opificio Dei*, adoperato anche da Girolamo, il quale tuttavia, nella sua notizia, aggiunge come titolo secondario: *vel formatione hominis* (Hieron., *De vir. ill.*, 80. Cfr. *Epist.* 70, 5).

(3) Il *De opificio Dei* è anteriore, ma di poco, alle *Institutiones*, ch'esso annunzia (*De opific. Dei*, 15, 5-6; 20, 1-9), e nelle quali è citato (*Divin. inst.*, II, 10, 15: NUPER *proprium de ea re librum ad Demetrianum auditorem meum scripsi*). L'autore si mostra agitatissimo, e dichiara di mancare del necessario (*De opific. Dei*, 1, 1-2; 20, 1). Secondo ogni probabilità, Lattanzio scriveva queste parole nel tempo in cui, soppressa la cattedra retorica, egli si vide improvvisamente gettato nella più squallida miseria; il che, come sappiamo, avvenne dopo l'abdicazione di Diocleziano (1° maggio 305), quando Galerio colpì col suo editto i letterati, e chiuse le scuole di Nicomedia (Lactant., *De mort. persec.*, 22, 4-5). Ciò posto, è ragionevole ammettere che Lattanzio compose il *De opificio Dei* negli ultimi mesi del 305. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, III, pag. 303.

infuriava la persecuzione, alla quale allude di frequente (1), è dedicato a un tal Demetriano (2), antico e fedele discepolo dell'autore (3), anch'egli, come il suo maestro, convertitosi al Cristianesimo (4), perchè dia il giusto valore ai beni dello spirito su quelli del corpo. Fine precipuo dell'opuscolo è di dimostrare, mediante un minuzioso esame analitico della costituzione fisica del corpo umano, considerata in relazione con quella delle varie specie degli altri animali, che l'organismo dell'uomo, racchiudendo in sè tante e sì meravigliose bellezze, non può essere che una « creazione di Dio », un'opera della Provvidenza.

Dopo aver descritto anatomicamente e fisiologicamente il corpo umano, partendo da considerazioni teologiche (5), passa a discorrere, ma senz'approfondirle, di alcune questioni concernenti la natura e l'origine dell'anima, ch'egli, a differenza di Arnobio, crede immortale e creata da Dio (6). Termina promettendo all'amico un trattato di più vasta mole ed importanza sulla vera filosofia (7).

È questa un'opera essenzialmente filosofica quanto al metodo, come classica appare nella forma. Non vi è nulla che accenni al Cristianesimo. Ad eccezione del principio e della fine, dove l'autore fornisce preziose notizie intorno a sè stesso, il resto potrebbe senza difficoltà ritenersi uscito dalla penna d'uno stoico, e destinato a figurare come supplemento al quarto libro della *Repubblica* di Cicerone. I libri della Sacra Scrittura non vi sono mai ricordati; i correligionari son designati con la perifrasi: « i filosofi della nostra setta » (8); si parla di Dio in una forma così vaga, da non presupporre menomamente l'adesione dello scrittore ad una speciale dottrina; si parla del Cristianesimo, come di una

(1) Lactant., *De opific. Dei*, 1, 1 e 7 : *sicuti* NUNC *videmus*. Cfr. *ibid.*, 20, 1.

(2) Lactant., *De opific. Dei*, 1, 1 ; 20, 1 ; *Divin. inst.*, II, 10, 15 ; Hieron., *De vir. ill.*, 80.

(3) Lactant., *De opific. Dei*, 1, 1-2.

(4) Lactant., *De opific. Dei*, 1, 9. Da un altro luogo (*De opific. Dei*, 1, 4-5) si rileva che Demetriano occupava importanti cariche pubbliche. Di qui il gran timore di Lattanzio, che le occupazioni della vita politica distornassero l'antico discepolo dalla meditazione di Dio e dalla cura della propria salvezza (*De opific. Dei*, 1, 5-6). Per la qual cosa risolvette di offrirglisi ancor una volta come guida e maestro nel nuovo cammino, imitando l'esempio di Seneca che aveva guidato Lucilio (*De opific. Dei*, 1, 1-10 ; 20, 1), e gl'indirizzò, oltre due libri di lettere (Hieron., *De vir. ill.*, 80 ; *Epist.* 84, 7 ; *Comment. in Epist. ad Galat.*, II, 4), il trattato *De opificio Dei*.

(5) Lactant., *De opific. Dei*, 5-15.

(6) *De opific. Dei*, 16-19.

(7) *De opific. Dei*, 20.

(8) *De opific. Dei*, 1, 2 : *Philosophi sectae nostrae.*

« vera teoria filosofica » (1). Timide allusioni, concetti deliberatamente espressi in una forma indefinita ed enigmatica, incertezze e contraddizioni di vario genere, apparenti o reali, imprimono all'opuscolo un carattere di gran lunga differente da quello che contraddistingue gli scritti di Tertulliano e di Arnobio. Chè se talvolta l'opinione dell'autore sembra inclinare allo scetticismo di quest'ultimo, allorchè, nel colpire con critica mordace e beffarda la temerità, con la quale i filosofi si studiano di scrutare le misteriose profondità dei misteri divini, preannunzia un certo suo disegno di futura e tenace guerra contro quei settari tanto pericolosi, a cagione della loro eloquenza persuasiva e ciarlatanesca, nondimeno si studia cautamente di evitare lo scoglio della desolata dottrina pirronistica. Secondo Lattanzio, la ragione umana non è, come per Arnobio, completamente destituita della facoltà di conoscere (2). Se non può negarsi che alcune verità dovranno fatalmente rimanere occulte in eterno agli occhi della mente umana, perchè trascendono i limiti segnati da Dio alla nostra conoscenza, è però certo che esistono verità sicuramente accessibili ai sensi ed alla ragione umana (3).

Con ciò evidentemente Lattanzio si distacca dalle teorie professate dalla Nuova Accademia, e prende posizione nel campo del problema speculativo; ma non distrugge con una condanna sommaria e radicale l'opera con cui i filosofi attesero alla ricerca della verità. Egli si duole soltanto delle manchevolezze dell'opera loro. Cicerone, ad esempio, « uomo di singolare ingegno » (4), nel *De republica* e nel *De natura deorum*, si provò, ma senza però svolgere esaurientemente la tesi da lui prescelta, a celebrare, esaminando le meraviglie del corpo umano, la grande efficacia della Provvidenza (5). Il nostro apologista — e qui sta appunto l'importanza del trattato — vuol condurre più oltre, fino al completo esaurimento del soggetto, il lavoro lacunoso e imperfetto di chi lo ha preceduto nella medesima ricerca. Egli dunque intraprende un'opera non solo di confutazione, ma anche di prosecuzione dell'indagine filosofica tentata dai suoi predecessori.

(1) *De opific. Dei*, 20, 1 : *Verae philosophiae doctrinam.*
(2) *De opific. Dei*, 12, 1 ; 17, 6.
(3) *De opific. Dei*, 15, 5.
(4) *De opific. Dei*, 1, 12 : *Vir ingenii singularis.*
(5) *De opific. Dei*, 1, 12 : *Materiam late patentem angustis finibus terminavit, leviter summa quaeque decerpens.* I luoghi ciceroniani, ai quali Lattanzio allude, sono : *De republica*, IV, 1, 1 sg. ; *De natura deorum*, II, 47 sg. ; *De finibus*, III, 18.

Una sola scuola di filosofi, quella degli Epicurei, non può in alcun modo conciliarsi con le tendenze intellettuali e morali del pensatore cristiano, il quale, seguendo in ciò l'esempio degli stoici e dei platonici, non si stanca mai di perseguitarla con odio implacabile.

Il concetto pessimistico della vita, le incertezze della fisica epicurea, e specialmente quel continuo pretendere di abbassare l'uomo al livello del bruto, togliendo al suo organismo qualsiasi finalità e non riconoscendogli che un cumulo di miserie, procuratogli dalla sorte malvagia e dalla natura, madre in parto ed in voler madrigna, irrita profondamente il nostro filosofo (1).

Secondo Lattanzio, l'uomo, malgrado le sue debolezze fisiche, le quali a prima vista sembrerebbero doverlo ridurre ad uno stato d'inferiorità rispetto a quello degli altri animali, è invece a questi infinitamente superiore per il dono inestimabile, fattogli da Dio, di privilegi che mancano ai bruti e che consistono appunto nell'uso delle mani, della parola, e soprattutto della ragione (2). Ai lamenti epicurei sulla brevità della vita Lattanzio in tal modo contrappone energicamente la bellezza immortale della luce che s'irradia dal pensiero umano. E pertanto la dimostrazione del dogma della Provvidenza, negato da Epicuro e dai suoi seguaci, difeso dai platonici e dagli stoici, ed elemento indispensabile all'esistenza del Cristianesimo, costituisce il fine principale dell'argomentazione, e rappresenta, possiam dire, la tela del quadro, di cui la particolareggiata descrizione anatomica del corpo umano è come una splendida cornice, tutta lavorata a minutissimo intaglio. Quanto alla sua composizione, l'opera deve ritenersi un mosaico di luoghi tolti da varie fonti, di cui le principali sono indicate dallo stesso Lattanzio (3). Le teorie psicologiche sono desunte dal *De natura deorum*, dal *De Republica* e dalle *Tusculanae disputationes* di Cicerone (4). La descrizione dello scheletro umano e della spina dorsale è presa da Aristotele (5). Da questo e da

(1) *De opific. Dei*, 2, 10 : *Philosophorum qui Epicurum sequuntur amentiam soleo mirari, qui naturae opera reprehendunt; Ibid.*, 6, 1 : *Non possum hoc loco teneri quominus Epicuri stultitiam rursum coarguam.* Vedi anche, *ibid.*, 2, 11; 8, 12 sg.; 9, 1 sg.

(2) *De opific. Dei*, 3, 5; 3, 12; 3, 17; 3, 19; 3, 20; ecc.

(3) *De opific. Dei*, 1, 12-14.

(4) *De opific. Dei*, 16 e 17. — Cicer., *De nat. deor.*, II, 59, 147; *De repub.*, VI, 25, 27; *Tuscul. disput.*, I, 9, 20.

(5) *De opific. Dei*, 5, 4. — Arist., ap. Pseudo-Plutarch., *Placit. philos.*, V, 17, 3.

Varrone derivano le teorie sulla generazione ([1]), sulla costituzione dell'occhio ([2]), sulla voce ([3]), sui capelli e sulla barba ([4]).

Secondo il Brandt, avrebbero servito di base alla prima parte un'opera ermetica e un trattato, a noi sconosciuto, dove si trovavano riprodotti diversi frammenti di filosofi antichi. Infine numerose citazioni da Lucrezio ([5]) e da Virgilio ([6]) intralciano e appesantiscono il corso del ragionamento.

Ciò nonostante, il trattatello contiene segni manifesti d'innegabile originalità. L'autore infatti si studia, e in gran parte vi riesce, di stringere in intimo accordo fra loro la scienza, la religione e la morale. E che il pensiero religioso imperi sovrano nella mente di Lattanzio, appare generalmente da tutta l'esposizione fisiologica del trattato, e in singolar modo dalla fine, dove il dotto apologista, dallo studio dell'anima, sollevandosi alla celebrazione dell'onnipotenza e dell'onniscienza divina, accenna alla dottrina del libero arbitrio, secondo la quale Dio concede all'uomo, insieme con l'anima ([7]), la facoltà di servirsene come voglia, sia in bene che in male ([8]); e nello stesso tempo accompagna il dono celeste con la promessa di una ricompensa di gloria e di beatitudine, se l'anima, che è il vero uomo *(ipse homo)* ([9]), riesce a svincolarsi dalla schiavitù della carne. Pertanto il dominio filosofico, cioè quello della conoscenza dell'organismo umano, nel quale valenti eruditi, come Plinio e Varrone, o vaghi spiritualisti, come Cicerone, avevano lungamente esercitato il proprio ingegno, allorchè passa sotto l'azione del pensiero di Lattanzio, animato dal proposito di dimostrare il dogma della Provvidenza, perde, o almeno trasforma profondamente l'antica fisonomia di scienza profana, per assumerne un'altra di scienza, se non del tutto cristiana, certo essenzialmente religiosa.

([1]) *De opific. Dei*, 12, 4 sg. — Varrone, ed. Willmanns, pag. 36; Arist., *De gener. anim.*, IV, 3.

([2]) *De opific. Dei*, 10, 2. — Varrone, ed. Willmanns, pag. 161.

([3]) *De opific. Dei*, 15, 1-2. — Varrone, ed. Willmanns, pag. 144.

([4]) *De opific. Dei*, 7, 9. — Varrone, ed. Willmanns, pag. 148.

([5]) *De opific. Dei*, 3, 2; 6, 1 e 8; 8, 12; 19, 3.

([6]) *De opific. Dei*, 1, 4 e 6; 8, 8; 18, 11.

([7]) *De opific. Dei*, 19, 4: *Apparet non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque omnium Deo patre...; et ideo sibi nasci filios optant, quia non ipsi faciunt; Ibid.*, 19, 5: *Illius* (scil. *Dei*) *munus est quod spiramus, quod vivimus, quod vigemus.*

([8]) *De opific. Dei*, 19, 8: *Hoc igitur Dei munere caelesti atque praeclaro an utamur in nostra esse voluit potestate.*

([9]) *De opific. Dei*, 19, 9: *Nam ipse homo neque tangi neque aspici neque conprehendi potest, quia latet intra hoc quod videtur.*

Il *De opificio Dei* apre così una lunga e gloriosa tradizione di opere esegetiche, che dalle omelie sull'*Hexaemeron* di Basilio il Grande, e dai sei libri dello stesso titolo, scritti da Ambrogio, attraverso i dottori del medioevo, attraverso Beda e Isidoro di Siviglia, arriva giù giù fino a Raimond de Sebonde, a Bossuet, a Fénelon, a Chateaubriand.

Di somma importanza ed interesse per noi riesce inoltre il *De opificio Dei,* grazie al valore storico di alcune notizie ivi contenute, ed alle speciali considerazioni che se ne ricavano, intorno all'educazione intellettuale ed al talento artistico dello scrittore africano.

Anzitutto, come dicemmo, annunzia e prelude alle *Divinae institutiones;* secondariamente, è un documento che non solo attesta le innumerevoli cognizioni di Lattanzio nel dominio delle scienze fisiche e naturali, ma porge in pari tempo un'immagine del grado di cultura, come anche della qualità e dell'estensione degli studi filosofici nel IV secolo. Finalmente, per chi almeno consideri qua e là con attenta diligenza la forma, può essere una prova dell'origine pagana dell'apologista, allo stesso modo che il vivo godimento del piacere estetico, suscitato in Lattanzio dal sentimento della bellezza plastica, la quale per lui è motivo dominante, anzi addirittura indispensabile nella formazione del corpo umano, serve come valida testimonianza dell'educazione in sommo grado filosofica e classica del nostro retore.

Le *Divinae institutiones,* opera d'istruzione religiosa, di gran lunga la più importante fra quelle che la tradizione ci ha conservate col nome di Lattanzio, furono scritte in parecchi anni, durante la persecuzione di Diocleziano e di Galerio. L'autore concepì nella primavera del 303 [1] l'idea di un'apologia del Cristianesimo, e dopo lungo tempo, quant'era necessario per la raccolta e l'ordinamento della materia [2], dovette scrivere, secondo un'ingegnosa congettura del Monceaux, il primo libro nel 307 [3]; il quinto, in

[1] Lactant., *Divin. inst.,* V, 4, 1; cfr. V, 2, 2.

[2] Lattanzio era ancora occupato in questo lavoro di ricerca e di sistemazione del materiale apologetico, quando stava per condurre a termine il *De opificio Dei,* vale a dire verso la fine del 305 (*De opific. Dei,* 20, 1-9). Inoltre è da notare che quasi tutti i libri delle *Institutiones* contengono allusioni ad atti di persecuzione contro i Cristiani, mentre in nessun luogo si accenna alla pace della Chiesa. Si deve perciò concludere che l'intera opera è anteriore all'editto di tolleranza, pubblicato a Nicomedia il 30 aprile del 311 (*De mort. persec.,* 35, 1).

[3] *Divin. inst.,* I, 23, 4. Cfr. Monceaux, *Hist. litt.* ecc., III, pag. 304, e nota 1.

un periodo di tempo in cui Lattanzio non era più in Bitinia ([1]); il sesto e il settimo, durante la persecuzione di Galerio, prima dell'editto di tolleranza del 311 ([2]). Da tutto ciò si conchiude che la composizione dell'opera cade fra il principio del 307 e il principio del 311 ([3]). S'ignora il luogo di pubblicazione.

Sappiamo dallo stesso Lattanzio le ragioni che lo indussero a scrivere. Dobbiamo trasportarci col pensiero nel giorno successivo a quello del 23 febbraio 303, in cui dicemmo essere stata distrutta la chiesa di Nicomedia. Fu questa la scintilla che divampò subitamente in un terribile incendio di persecuzione.

Il nostro retore, il quale, sebbene già convertito al Cristianesimo, continuava ad occupare in Nicomedia la cattedra di eloquenza latina, usava ogni maggior cautela, per coprire agli occhi del pubblico la propria adesione alla religione perseguitata. In quel periodo di grande confusione per contrasto di partiti, per violenza di lotte cruente e di smaniose propagande nei due campi avversi, i pagani solevano riunirsi ed ascoltare la lettura di libelli insolenti e biliosi contro il Cristianesimo ed i suoi seguaci. Anche Lattanzio v'interveniva ([4]). Uno di quei conferenzieri, di cui Lattanzio non ci ha conservato il nome, e nel quale a torto alcuni pretesero di riconoscere il celebre Porfirio, filosofo pagano, autore di un'opera *Contro i Cristiani*, conservataci, sebbene frammentaria, nelle opere di Macario Magnete, era un sofista. Costui, apostolo eloquente della povertà e dell'astinenza teorica, andava in giro con abito da filosofo: mantello corto e capelli lunghi. Si sapeva però che frattanto la sua vita era sudicia d'ogni sorta di vizi e di dissolutezze; che i suoi possedimenti si arrotondavano a vista d'occhio, mercè il favore dell'imperatore e dei nobili; che delle sue relazioni con i più potenti personaggi dell'aristocrazia del tempo egli abusava per vendere la giustizia e imbrogliare il prossimo, spogliandolo; che infine la sua tavola era sempre abbondantemente provvista di squisiti manicaretti,

([1]) *Divin. inst.*, V, 2, 2; 11, 15. Questo quinto libro contiene allusioni a varie persecuzioni dei pagani contro i seguaci di Cristo: a quella, già passata, di Diocleziano, negli anni 303-305 (*Div. inst.*, V, 2, 2; 2, 10; 11, 7-15; 13, 6 sg.); e a quella presente di Galerio (*Div. inst.*, V, 9, 1 sg.; 11, 5-6; 12, 1-2; 13, 1 sg.; 19, 1 sg.; 22, 13 sg.; 23, 1-4).

([2]) *Divin. inst.*, VI, 17, 6-8.

([3]) Non tutti però sono d'accordo su questa determinazione cronologica. Secondo Lobmüller e Bardenhewer, Lattanzio avrebbe composto le *Institutiones* fra il 305 e il 310; secondo Harnack (*Gesch. der altchristl. Lit.*, 2, 2, pag. 417), fra il 305/6 e il 311; secondo il Pichon (*Lactance*, pag. 21), fra il 306 e il 313; secondo lo Schanz, fra il 304 e il 313.

([4]) *Divin. inst.*, V, 2, 2; 4, 1.

quali non si conoscevano neppure alla mensa del palazzo imperiale (1). Or dunque siffatto solenne campione d'ipocrisia, in quei giorni di sangue, mentre i carnefici si stancavano di percuotere le vittime innocenti, ebbe la sfacciataggine di scrivere tre libri contro i Cristiani. In pubblico, con una serie di impertinenze verso la nuova religione, ch'egli non conosceva affatto, malamente frammiste a volgari adulazioni per gli imperatori, eroici difensori del morente paganesimo, sostenne che solo ai filosofi spetta di correggere gli errori degli uomini, mostrando loro la via diritta e severa dell'onestà e della virtù, e che egli appunto aveva tolto su di sè il compito di rivelare la luce della sapienza a coloro che non erano in grado di cercarla da sè medesimi.

Ma il ribaldo ciarlatano non raccolse, se dobbiam credere a Lattanzio, dalle sue retoriche magniloquenze il plauso che si riprometteva. I Cristiani, cioè quelli che, come Lattanzio, dissimulavano sotto un'apparenza di paganesimo le proprie convinzioni, si burlarono dentro di sè dell'ignoranza del conferenziere; ed anche i pagani lo disapprovarono, giudicando unanimemente che non era quello il momento propizio per simili esercitazioni, e che era viltà infierire in quella guisa contro i miserabili seguaci d'una religione dovunque perseguitata (2).

Dopo di lui venne la volta di un altro impenitente avversario del Cristianesimo, Ierocle, già governatore della Fenicia, poi vicario, infine governatore della Bitinia. È quello stesso Ierocle che, divenuto più tardi governatore del basso Egitto, applicò con inflessibile rigore i suoi principî anticristiani.

Eusebio ci ha conservato un vivace racconto di questa sua eccessiva severità nella funzione di *iudex*, ossia di governatore di provincia (3). Personaggio insigne, e consigliere dell'imperatore, ebbe gran parte nel consiglio in cui fu decisa la persecuzione del 303 (4). Pubblicò un'opera in due libri intitolata: *Discorso veritiero ai Cristiani* (5). In essa Ierocle, saccheggiando largamente Porfirio, contestava l'autenticità delle Sacre Scritture (6), ne metteva in

(1) *Divin. inst.*, V, 2, 3.
(2) *Divin. inst.*, V, 2, 4-11.
(3) Euseb., *De mart. Palaest.*, 5; 8; 9. Cfr. Bruno Violet, *Die Palaestin. Märtyrer des Eusebius*, in *Texte u. Unters.*, XIV, 4, 1896.
(4) *Divin. inst.*, V, 2, 12; *De mort. persec.*, 16.
(5) *Divin. inst.*, V, 2, 12-13; 3, 22. Il titolo greco suonava: Λόγος φιλαλήθης πρὸς τοὺς χριστιανούς o forse semplicemente: Ὁ φιλαλήθης (= *l'Amico della verità*).
(6) *Divin. inst.*, V, 2, 13-16.

rilievo le ridicolaggini, le falsità, le contradizioni, derideva e svillaneggiava gli Apostoli con ingiuriosi motteggi [1]. Lattanzio gli riconosce una illimitata padronanza nei testi biblici. Qualche volta però Ierocle lavorava anche di fantasia, per gettare a piene mani il discredito e l'infamia sopra nomi, che per i Cristiani erano oggetto della più ardente adorazione. In un luogo infatti della sua opera diceva che Gesù, scacciato dagli Ebrei, si era posto a capo di una banda di novecento briganti [2]. Altrove, togliendo evidentemente l'idea dal romanzo di Filostrato, opponeva ai miracoli del Cristo quelli di Apollonio di Tiana [3]. Ed è noto com'egli, a proposito di ciò, fosse combattuto da Eusebio, che consacrò a Ierocle un libro speciale.

Testimone di questa fiera guerra che il paganesimo, fra gli ultimi aneliti della sua esistenza, moveva alla religione di Cristo ognor più trionfante, Lattanzio concepì il disegno non già d'impegnarsi in una cieca polemica con i persecutori della sua fede, ma di riassumere serenamente, correggendola ed integrandola, contro tutti i nemici del Cristianesimo, e dinanzi all'opinione delle classi più colte, l'opera apologetica dei suoi predecessori.

Sebbene fosse a lungo vissuto in una città satura di cultura ellenica, non pare tuttavia che Lattanzio abbia conosciuto a fondo tutta la letteratura apologetica greca. Cita una sola volta il nome di Teofilo d'Antiochia [4]. Degli apologisti latini invece conosce benissimo le opere di Minucio Felice, di Tertulliano, e di Cipriano [5]. Al contrario, non ricorda mai nè il trattato, nè il nome del suo vecchio maestro Arnobio [6].

Bisogna però notare che Lattanzio affetta un certo disprezzo per gli apologisti che l'hanno preceduto. Secondo lui, Minucio Felice è un valente avvocato, ma il suo *Octavius* non serve ad altro che a dimostrare ciò di cui l'autore sarebbe stato capace, se si fosse dedicato interamente all'apologetica [7]; Tertulliano era un

[1] *Divin. inst.*, V, 2, 17.
[2] *Divin. inst.*, V, 3, 4.
[3] Lactant., *De mort. persec.*, 16, 4; Euseb., *Contr. Hierocl.*, 1 sg.
[4] *Divin. inst.*, I, 23, 2.
[5] *Divin. inst.*, V, 1, 22 sgg.
[6] Il Monceaux (*Hist. litt.* ecc., III, pag. 290) ha spiegato felicemente questo silenzio, facendo osservare che, quando Lattanzio, verso il 290, lasciò la sua patria africana per recarsi a Nicomedia, Arnobio, il quale scrisse il suo *Adversus nationes* dal 296 al 303, non gli era ancor noto che come un retore pagano, persecutore inesorabile della comunità cristiana di Sicca. Per la qual cosa è naturale che Lattanzio, non potendo citare il suo maestro con lode, abbia preferito tacerne finanche il nome.
[7] *Divin. inst.*, V, 1, 22.

letterato di grande valore, ma scriveva in una forma difficile, penosa, oscura (1), e nel suo *Apologeticum* non seppe far altro che rispondere alle accuse dei pagani, senza dare del Cristianesimo un'idea chiara e completa (2); Cipriano aveva, sì, incontestabili pregi, quali l'eloquenza, la facilità e la chiarezza, ma, se da una parte piaceva ai fedeli, non poteva dall'altra riscuotere il plauso dei letterati, ai quali parlava un linguaggio incomprensibile, perchè formato di testimonianze bibliche e di simboli cristiani (3). Di più, quanto al contenuto, egli si mostrò inesperto nel sostenere la polemica contro i pagani (4). In conclusione, Lattanzio mira a farci intendere che la vera arte apologetica era ben misera cosa prima di lui (5); e questo evidentemente allo scopo di mettere in miglior luce l'opera propria.

Non è qui il caso d'indugiarsi a discutere codeste valutazioni critiche, in cui il soggettivismo fa velo al sereno giudizio dello scrittore, e che hanno per noi interesse solo in quanto ci dànno la misura non di quello che Minucio, Tertulliano e Cipriano valessero realmente, ma di quel che Lattanzio credeva di trovare nell'opera loro.

Il titolo *Divinarum Institutionum libri* è tolto dalla letteratura giudirica del tempo, nella quale la parola *Institutiones* designava un trattato sui principî del diritto. Dunque le *Divinae Institutiones* sono un trattato sui principî della religione (6).

L'autore si propone d'*istruire (instituere)*, vale a dire — com'egli stesso s'esprime — « di trarre gli uomini dalla via dell'errore, e di ricondurli su quella della verità » (7).

Ciascun libro comprende una speciale *istruzione (institutio)* (8); i libri sono sette e portano i seguenti titoli: 1°) *De falsa religione;*

(1) *Divin. inst.*, V, 1, 23.
(2) *Divin. inst.*, V, 4, 3.
(3) *Divin. inst.*, V, 1, 24-27; 4, 3-7.
(4) *Divin. inst.*, V, 4, 3-7.
(5) *Divin. inst.*, V, 1, 18 e 21; 2, 1 e 7.
(6) *Divin. inst.*, I, 1, 12: *Et, si quidam prudentes et arbitri aequitatis institutiones civilis iuris compositas ediderunt, quibus civium dissidentium lites contentionesque sopirent, quanto melius nos, et rectius divinas institutiones litteris persequemur, in quibus non de stillicidiis, aut aquis arcendis, aut de manu conserenda, sed de spe, de vita, de salute, de immortalitate, de Deo loquemur, ut superstitiones mortiferas erroresque turpissimos sopiamus?* etc. Vedi anche *Epitom., praefat.*, 1, 1; *De ira Dei*, 2, 4; 11, 2; 17, 12. Cfr. Brandt e Laubmann, *Lactanti opera*, I, pag. 1.
(7) *Divin. inst.*, I, 1, 21. Cfr. *ibid.*, I, 1, 8; IV, 28, 1; V, 4, 3.
(8) *Divin. inst.*, I, 23, 9.

2°) *De origine erroris;* 3°) *De falsa sapientia;* 4°) *De vera sapientia et religione;* 5°) *De iustitia;* 6°) *De vero cultu;* 7°) *De vita beata.*

Il primo libro si propone di dimostrare l'esistenza della Provvidenza (1), l'unità di Dio (2), e l'assurdità del politeismo (3). Il monoteismo è fondamento imprescindibile al concetto della perfezione della divinità. Vi è un solo Dio, come vi è una sola anima in ogni corpo. L'ammettere l'esistenza di Dei minori alla dipendenza di un Dio supremo è stolta contradizione, in quanto colui che ubbidisce al cenno di un altro, non può identificarsi con colui che lo comanda. Del resto, i profeti, i poeti, i filosofi, le sibille, e lo stesso oracolo di Apollo proclamano ad una voce il monoteismo. Di qui l'autore passa a dimostrare, seguendo l'esempio degli antichi apologisti, come gli Dei del paganesimo altro non fossero, in origine, che uomini, spesso tristamente famosi per la volgare iniquità delle loro azioni, ed innalzati dopo morte alla dignità di esseri divini. Tratta infine dei miti e del culto, mettendo in rilievo il carattere immorale della religione greco-romana.

Nel secondo libro, Lattanzio si studia di far trionfare la tesi che il monoteismo è da ritenersi l'unica vera religione. A questo scopo esamina, per metterne in luce la debolezza, le varie concezioni e forme religiose del paganesimo, specialmente il culto reso agli astri ed alle statue degli Dei (4). I pagani sogliono ripetere che le loro divinità manifestarono in passato la propria esistenza e potenza per mezzo di prodigi, di sogni e di oracoli, raccontati da seri ed autorevoli scrittori. Ciò non deve far meraviglia. Il fatto è innegabile, e Lattanzio lo spiega.

Prima della creazione del mondo, Dio generò uno spirito che gli assomigliava, il Figlio; poi ne generò un altro, il quale, perduta la natura divina, perchè geloso del Figlio, fu da allora chiamato col nome di diavolo. L'autore passa quindi a trattare della creazione del mondo, degli animali, e dell'uomo, confutando, dove a lui sembra necessario, le varie opinioni dei filosofi; ricorda il diluvio, e racconta di Cham, il quale, scacciato dal padre, a causa di un suo peccato, costituì il primo popolo pagano, da cui provennero tutti gli altri (5). Dio allora mandò alcune schiere di angeli per proteggere il genere umano dagli assalti del diavolo. Ma gli angeli, alla vista delle donne, si accesero d'irresistibile amore,

(1) *Divin. inst.*, I, 2.
(2) *Divin. inst.*, I, 3-7.
(3) *Divin. inst.*, I, 8-23.
(4) *Divin. inst.*, II, 1-6.
(5) *Divin. inst.*, II, 7-13.

e malgrado il divieto divino, si giacquero con esse. Da quel momento, per punizione, restarono privi della loro dignità e divennero i seguaci del demonio. I figli nati da quel mostruoso connubio, creature di una natura intermedia, non essendo nè assolutamente angeli, nè assolutamente uomini, furono esclusi dall'inferno, come i loro padri erano stati esclusi dal cielo. Di qui una duplice categoria di demoni, celesti e terrestri, spiriti impuri ed autori d'ogni male; soggetti e ossequenti, sì gli uni che gli altri, alla potestà del loro capo, il diavolo.

Questi spiriti, per essere stati una volta ministri di Dio, conoscendo anticipatamente le sue decisioni, per ciò che riguardava la vita umana, fecero credere agli uomini, per mezzo di sogni, di predizioni, di prodigi e d'oracoli, che fosse l'effetto dell'opera propria quello che invece proveniva dalla volontà divina. E così procacciarono a sè stessi onori, sacrifici e venerazione da parte dell'ingannata umanità. Furono essi che diffusero il culto delle statue degli Dei, a scapito del culto del vero Dio; furono essi che si fecero adorare sotto il nome di re defunti e divinizzati (1).

Come si vede, Lattanzio qui fonde insieme le due dottrine della demonologia e dell'evemerismo.

Nel terzo libro si combatte la filosofia pagana, la quale, insieme con la falsa religione, è fonte di ogni errore. Epperò si dimostrano le contradizioni della filosofia in generale, e dei principali sistemi filosofici in particolare, sia nella fisica che nella morale. Nella fisica, perchè alcune scuole ammettono la scienza, ed altre la negano; nella morale, perchè alcune fanno consistere il bene supremo nel piacere, altre nella virtù, ed altre ancora in altri principî. Lattanzio invece sostiene che il bene supremo deve riporsi nella ricompensa della virtù, cioè nell'immortalità, alla quale non si può pervenire senza la conoscenza di Dio e la vera giustizia (2).

Di più, la filosofia non può essere la vera saggezza, perchè non è accessibile a tutti, data la molteplicità delle conoscenze che essa richiede; e non ha valore universale, perchè i suoi precetti, come tutto ciò che ha origine umana, mancano della sanzione di un'autorità sovrana ed assoluta. Tutta la saggezza umana — così conclude Lattanzio — deve consistere nell'unico dogma del conoscere e del venerare Iddio (3). Con questa massima l'autore si

(1) *Divin. inst.*, II, 14-19.
(2) *Divin. inst.*, III, 1-12.
(3) *Divin. inst.* III, 13-30.

apre la via al libro seguente, col quale comincia la parte positiva e costruttiva dell'opera.

Nel quarto libro dimostra anzitutto che la sapienza e la religione sono fra loro unite da un legame indissolubile, perchè, come s'è detto, la scienza consiste appunto nella cognizione e nella venerazione di Dio. Tratta poi del Cristo, il Figlio di Dio, il Verbo (Λόγος), che deve ricondurre l'umanità al culto ed alla pratica della giustizia, e viene così disegnando, in una larga visione, le linee generali della dottrina cristiana, la sola vera religione e vera filosofia (1). Risponde infine a diverse obiezioni (2).

Il quinto libro è dedicato alla giustizia, la maggiore fra le virtù, nella quale tutte le altre si riassumono. All'epoca di Saturno, la giustizia abitava la terra: gli uomini si amavano come fratelli, veneravano devotamente Iddio, e il loro culto era immune da preoccupazioni politeistiche. Succeduto Giove a Saturno nel governo del mondo, la religione di Dio fu negletta dagli uomini, e la giustizia, bandita dalla terra, si rifugiò nel cielo.

I poeti dunque non mentirono, celebrando questi avvenimenti nei loro carmi (3). Ma poichè la fine del mondo era prossima, Dio mandò sulla terra il suo nunzio, Gesù Cristo, con l'incarico di ricondurre gli uomini sulla via della giustizia *quae nihil aliud est quam Dei unici pia et religiosa cultura*. Ma la giustizia non ridiscenderà dal cielo nel mondo, fino a che i partigiani del paganesimo perseguiteranno i Cristiani, fedeli cultori di quella virtù, come dimostra la purezza della loro vita e la coraggiosa fermezza con la quale sopportano i dolori del martirio. Fra i pagani, nemmeno i filosofi possono aver conosciuto la giustizia, perchè essa si fonda esclusivamente sulla ragione, ed ha per sua sorgente la *pietas*, ossia la conoscenza di Dio.

La virtù più strettamente congiunta con la giustizia è l'equità *(aequitas)*, la quale può considerarsi come effetto di quella, in quanto si basa sul riconoscimento di tutti gli uomini come figli di Dio (4).

Il sesto libro tratta del vero culto divino che si esplica mediante la pratica della giustizia.

Comincia col mettere in confronto le due vie della vita, per l'una delle quali, attraverso mille stenti, privazioni ed affanni, l'uomo,

(1) *Divin. inst.*, IV, 1-21.
(2) *Divin. inst.*, IV, 22-30.
(3) *Divin. inst.*, V, 1-6.
(4) *Divin. inst.*, V, 7-23.

illuminato e sorretto dalla virtù, giunge a Dio; per l'altra, sedotto dal vizio e dagli allettamenti della vita mondana, precipita nel baratro del diavolo.

La sola legge divina conduce sulla via dell'immortalità e della salvezza, per mezzo della *religio* verso la divinità, e della *misericordia vel humanitas* verso il prossimo. L'*humanitas* è il vincolo che affratella gli uomini fra loro, educandoli ad astenersi dal male ed a soccorrersi a vicenda nei momenti del pericolo e del bisogno (1).

Fra i principali doveri del cristiano, Lattanzio annovera l'ospitalità, i soccorsi alle vedove ed agli orfani, il riscatto dei prigionieri, la cura degli ammalati, la sepoltura dei morti, e pone l'esercizio di tutte queste pratiche di misericordia in contrasto con la vita pagana fondata esclusivamente sull'egoismo. Quindi s'intrattiene sui doveri minori della morale cristiana (2); parla delle passioni e dei piaceri derivanti dai sensi, e dà utili avvertimenti, come, per esempio, quello di astenersi dal frequentare gli spettacoli del teatro e del circo, dall'ascoltare o dal leggere discorsi e poemi nocivi per il contenuto. Termina dicendo che il culto, dovuto dal vero cristiano a Dio, deve consistere nella purezza dell'anima; e il sacrificio, nell'inno e nella lode (3).

Il settimo libro tratta della vita futura e della beatitudine eterna, concessa al cristiano, come ricompensa del vero culto da lui tributato alla divinità (4).

Nell'esporre le sue teorie intorno a questi argomenti, Lattanzio si dimostra seguace del millenarismo. Come il mondo fu creato in sei giorni, così dovrà anche consumarsi in sei millenni, « poichè mille anni sono come un giorno dinanzi a Dio ». Il sesto millennio è prossimo alla fine, mancando al suo compimento duecento anni all'incirca. Trascorsi questi, comincerà sulla terra il regno di Cristo, che dovrà durare mille anni, e che, corrispondendo al giorno di riposo della creazione, completerà la grande settimana. Ma questo regno millenario di Cristo sarà preceduto dal regno dell'Anticristo, annunziato da prodigi e da segni: per esempio, quello d'una decadenza generale dei costumi e di una guerra universale, a cui darà occasione la caduta della potenza romana e il ritorno dell'impero in Asia.

(1) *Divin. inst.*, VI, 1-11.
(2) *Divin. inst.*, VI, 12-13.
(3) *Divin. inst.*, VI, 14-25.
(4) *Divin. inst.*, VII, 1-13.

Cristo, venendo sulla terra, imprigionerà l'Anticristo; dopo di che seguirà una prima risurrezione, ed un primo giudizio universale. Ma, alla fine dei mille anni, l'Anticristo, divenuto nuovamente libero, assedierà, insieme con i pagani, Gerusalemme, la città divina, costruita nel centro della terra. Allora divamperà la collera di Dio, e sterminerà gli empi. Avverrà subito dopo una seconda risurrezione generale: gli empi saranno condannati al fuoco eterno, e i giusti diverranno simili agli angeli (1).

Chiude con una bella esortazione morale agli uomini, perchè si facciano seguaci della giustizia e della vera religione, le quali, esse sole, guidano al conseguimento della ricompensa celeste (2).

Lattanzio è il primo in Occidente, che, senza uscire dal terreno filosofico e letterario, familiare a tutte le persone colte, abbia tentato di dare, in un complesso organico di teorie, una larga e serena esposizione del pensiero cristiano nelle sue varie manifestazioni.

Le *Divinae Institutiones*, dunque, non sono tanto un'opera di speculazione teologica e filosofica, quanto e soprattutto un trattato sistematico di dottrine morali. Prendendo a modello per i primi due libri, nel modo di condurre il ragionamento, l'*Octavius* di Minucio Felice, il nostro apologista passa dalla negazione all'affermazione; prima distrugge e poi costruisce.

Il quinto e il sesto libro pertanto formano il nucleo più importante dell'opera, e superano di gran lunga i rimanenti, per l'originalità del pensiero, per la bellezza classica della forma, per la candida sincerità del sentimento, per il calore della passione che vi pulsa dentro.

Degli apologisti precedenti, di Minucio, di Tertulliano, di Cipriano e di Teofilo d'Antiochia, Lattanzio si serve con molta larghezza. I *Testimonia* di Cipriano gli forniscono abbondante materia di citazioni bibliche. Ma, più che dalle Sacre Scritture, egli attinge notizie dagli scrittori classici. Per un vano desiderio, comune del resto a tutti gli uomini, di fare sfoggio della propria erudizione, egli suole disseminare nei suoi libri, col pretesto di confutarle, innumerevoli citazioni di filosofi e di poeti. E di questa sua vanità dobbiamo essere ben grati a Lattanzio, perchè solo così noi possediamo una considerevole raccolta di frammenti di opere perdute della letteratura greca e latina, relativi alle idee ed alle dottrine filosofiche e religiose degli antichi.

(1) *Divin. inst.* VII, 14-26.
(2) *Divin. inst.*, VII, 27.

I principali autori che esercitarono un'influenza decisiva sul l'orientamento del pensiero di Lattanzio, furono, tra i Greci, Esiodo, Omero, Platone, Pitagora, Democrito, Empedocle, Anassagora, Aristotele, Aristippo, Epicuro, Crisippo, Cleante, Zenone, Evemero, Arcesilao e Carneade; tra i Romani, Virgilio, Orazio, Sallustio, Ovidio, Seneca, Persio, Lucrezio, Varrone, e specialmente Cicerone, dal quale il nostro tolse notizie, concetti, vocaboli, forma e stile, da giustificare in certo modo l'opinione di Girolamo, il quale osservò che l'opera di Lattanzio è « un compendio dei dialoghi di Cicerone » (1).

Non bisogna però credere che le *Divinae Institutiones* altro non siano che un centone di reminiscenze. Un'impronta assai profonda d'originalità contraddistingue quell'opera fra tutte le altre dello stesso genere; originalità, che dobbiamo ricercare non nella raccolta dei singoli fatti, che già figurano nelle apologie antecedenti; non nelle idee, le quali furono tolte da Cicerone, da Varrone, e da altri autori pagani e cristiani; non nel metodo con cui è condotta la dimostrazione o la polemica, già conosciuto da Minucio, da Tertulliano e dai rimanenti apologisti, i quali esaurirono tutti i mezzi della dialettica e della retorica nel combattere i pagani con le loro stesse armi, e nel dar loro una giustificazione razionale del Cristianesimo, ma nell'intimo significato dell'idea madre, nel principio vivo e centrale che domina tutt'intera l'opera di Lattanzio.

Per ben comprendere l'importanza e l'originalità delle *Divinae Institutiones,* occorre anzitutto formarsi un concetto dei bisogni della Chiesa nella prima metà del IV secolo. Quanto più la Chiesa cresceva in potenza di fronte allo Stato, tanto più forte ed urgente sentiva in sè la necessità d'intensificare la propaganda, di convertire e di guadagnare definitivamente alla propria causa, non solo per assicurarsi uno stato di maggior tranquillità, ma anche per rendere completa la sua vittoria, gli ultimi residui della vecchia società, tenacemente fedele alle tradizioni della patria, le ultime file dei nemici del Cristianesimo, tanto meno facili a debellarsi, in quanto appartenevano alla classe della colta aristocrazia. Lattanzio ebbe appunto il merito di comprendere la mutata situazione della Chiesa, ed i suoi nuovi bisogni.

Prima di lui, gli scrittori cristiani s'erano rivolti a categorie speciali di lettori: Tertulliano, al volgo dei pagani, oppure agli alti

(1) Hieron., *Epist.* 70, 5. Sulle fonti di Lattanzio, vedi l'*Index auctorum* dell'edizione di Brandt e Laubmann (*Lactanti opera,* II, pag. 241 sgg.).

magistrati romani; Cipriano, ai fedeli della comunità cartaginese; Arnobio, alla gran massa del popolo. Rimanevano ancora da conquistare le classi colte, nelle quali s'era venuta da qualche tempo sensibilmente delineando una tendenza favorevole al Cristianesimo. Infatti gli stessi pagani, e basta, per convincersene, la lettura dei panegirici, adoperavano, a proposito della divinità, espressioni d'un sapore più cristiano che mitologico. Senonchè questo lieve movimento di favore si manifestava con evidenti segni di diffidenza e d'esitazione. Occorreva dunque una spinta vigorosa, per imprimere al movimento una più rapida evoluzione, e, assorbendo nel Cristianesimo gli elementi pagani delle classi elevate della società, assicurargli il definitivo trionfo.

Lattanzio, conscio della necessità che, allargandosi la cerchia dei lettori, la sua opera dovesse sodisfare non solo il gusto della folla, ma anche e specialmente quello dei dotti, cambiò procedimento all'apologetica, e rivestì il contenuto della nuova religione di quel colore filosofico che più seduceva gli spiriti colti. E poichè sua intenzione era che il Cristianesimo fosse presentato come un sistema filosofico, ne veniva di conseguenza ch'esso dovesse essere esposto nella sua interezza, e non, come avevano fatto gli apologisti precedenti, solo in alcune sue parti.

Lattanzio però mirava non ad istruire compiutamente sul dogma cristiano, bensì a dare del Cristianesimo l'idea più giusta ed esatta possibile. Quindi egli prese ad esporre in una forma facile, accessibile a chiunque, e nello stesso tempo ornata ed elegante, sì da non offendere le orecchie abituate alle armonie della prosa classica, tutto il complesso delle dottrine filosofiche e morali, ma specialmente morali, quali risultavano dalle Sacre Scritture, dall'insegnamento e dalla vita di Cristo.

Inoltre, per meglio riuscire nell'intento, egli portò la discussione sullo stesso terreno speculativo degli avversari, istituendo un confronto tra il Cristianesimo e i vari e più accreditati sistemi dei pensatori antichi. Secondo il concetto dell'apologista, il Cristianesimo veniva dunque ad essere non solo la vera religione, ma anche la vera filosofia.

Così Lattanzio, pur traendo da quelli che l'avevano preceduto, ciò che ciascuno di essi aveva messo a contributo della difesa della nuova fede, impresse nell'opera sua un potente suggello d'originalità. A Minucio deve l'idea di conciliare la religione con la filosofia; a Tertulliano, gli argomenti contro la mitologia; a Cipriano, l'uso dei testi biblici; ad Arnobio, il gusto delle alte discussioni metafisiche. Ma, siccome ciascuno di costoro, chi per

una ragione e chi per un'altra, era riuscito manchevole nell'applicazione pratica del proprio metodo — Tertulliano, perchè troppo polemico; Cipriano, perchè troppo catechetico; Arnobio, perchè troppo scettico —, Lattanzio credè opportuno di riprendere, per condurlo al suo completo sviluppo, il metodo filosofico di Minucio.

Concludendo, le *Divinae Institutiones* mostrano che il Cristianesimo è alla vigilia della sua vittoria, e che la letteratura cristiana, avendo assimilato tutte le forme del pensiero pagano, è destinata a sostituirlo e a dominare sovrana in Occidente.

L'*Epitome divinarum institutionum* fu composta a preghiera di un certo Pentadio, cristiano, al quale Lattanzio si rivolge, chiamandolo: *Pentadi frater* (1). Non si conosce con certezza la data di composizione. In ogni modo, dobbiamo credere che un intervallo di parecchi anni corre tra la composizione dell'opera principale e quella destinata a compendiarla, perchè l'autore ebbe cura di avvertirci che, quando scriveva l'*Epitome*, le *Divinae Institutiones* erano state già da un pezzo *(iam pridem)* condotte a termine (2). Per la qual cosa, se ammettiamo, come sembra probabile, che le *Divinae Institutiones* siano state pubblicate verso il 310, l'*Epitome* non può esser venuta alla luce prima del 315. Scipione Maffei scoprì nel 1711 in Torino un codice del VII secolo, che conteneva intera l'*Epitome*, e, nel darne notizia, ne pubblicava, come saggio, i primi cinque capitoli. Contemporaneamente, ma indipendentemente da lui, faceva la stessa scoperta il Pfaff, il quale, nel 1712, faceva apparire la sua edizione dell'*Epitome*.

Tutti gli altri manoscritti, fra i quali notevole per importanza quello di Bologna del VI o VII secolo, contengono solamente l'ultima parte dell'opera (da cap. 51,1 a 68,5). È probabile che a siffatta lacunosa famiglia di codici appartenesse anche l'esemplare conosciuto da Girolamo, il quale parla appunto dell'*Epitome*, come di un libro, a cui manca il principio (*librum* ἀκέφαλον) (3).

A chi legga la *praefatio* non può sfuggire che, se Lattanzio si arrese alle preghiere dell'amico, fu perchè egli per primo aveva compreso che l'eccessiva ampiezza dell'opera principale non poteva certo giovare alla sua diffusione (4). Con l'*Epitome* egli dunque si prefisse di rendere l'opera accessibile anche alle classi meno colte; anzi da alcuni particolari, fra i quali notevole il mag-

(1) Lactant., *Epitom., praefat.*, 1-2.
(2) *Epitom., praefat.*, 1.
(3) Hieron., *De vir. ill.*, 80.
(4) Lactant., *Epitom., praefat.*, 1-4.

gior numero di riferimenti ai libri della Sacra Scrittura, si riceve l'impressione che lo scrittore abbia inteso addirittura rivolgersi ad un pubblico diverso, non più di pagani e di filosofi, ma di Cristiani, com'era quel Pentadio, a cui l'epitome è dedicata.

Per raggiungere il suo scopo, Lattanzio non si limitò a riassumere capitolo per capitolo l'intera materia contenuta nei sette libri delle *Divinae Institutiones*, ma soppresse tutto l'inutile ingombro di citazioni erudite; s'indugiò a meglio chiarire alcune parti polemiche o dottrinali: per esempio, quella che mirava a combattere lo spirito irreligioso dell'epicureismo, o l'austerità paradossale degli stoici; evitò le digressioni e le ripetizioni, e, quando lo credette opportuno, modificò persino qua e là il piano primitivo dell'opera, correggendone alcuni difetti. Pertanto l'*Epitome* può considerarsi come una seconda edizione compendiata e riveduta delle *Divinae Institutiones*.

Il *De ira Dei* fu composto poco dopo le *Istituzioni*, probabilmente nel 310 o al principio del 311 [1], e dedicato ad un certo Donato [2], lo stesso al quale è indirizzato il *De mortibus persecutorum*.

Con questo trattato, che si può considerare come un'appendice delle *Istituzioni*, Lattanzio mira a combattere l'opinione, diffusissima al suo tempo, e condivisa dagli stoici e dagli epicurei, la quale negava l'ira come attributo di Dio. Gli strali della sua polemica sono scagliati contro gli stoici, perchè attribuiscono a Dio solamente la *gratia;* contro gli epicurei, perchè lo rappresentano privo di qualunque passione. Lattanzio invece vuole affermare l'esistenza della Provvidenza divina, che si manifesta sotto il duplice aspetto della bontà verso i giusti, e della severità verso gli empi [3]. La religione — egli argomenta — è necessaria all'uomo, perchè essa sola lo distingue dai bruti. E come la religione è necessaria alla dignità umana, così il timore è elemento essenziale della religione stessa [4].

(1) Il *De ira Dei* è chiaramente annunziato dalle *Divinae institutiones* (II, 17, 5), e contiene frequenti allusioni a quest'opera (*De ira Dei*, 2, 4-6; 11, 2; 17, 12). Dev'essere anteriore alla morte di Galerio (5 maggio 311); altrimenti, non si spiega come l'autore non abbia ricordato, in sostegno della sua tesi sulla collera divina, l'orribile morte del più accanito dei persecutori del Cristianesimo (cfr. *De mort. persec.*, 33-35; 52, 2-4). Il *De ira* dunque, secondo ogni probabilità, fu composto poco dopo le *Institutiones*, e precisamente nel 310 o al principio del 311. Vedi Monceaux, *Hist. litt.* ecc., III, pag. 304.

(2) Lactant., *De ira Dei*, 1, 1; 22, 1.

(3) *De ira Dei*, 1-6.

(4) *De ira Dei*, 7-12.

E il timore di Dio si fonda appunto sulla nozione di un giudice supremo, non inerte ed apatico, ma sempre vigile e pronto, nella sua inesorabile giustizia, a punire o a premiare [1].

Dio dunque, la cui ira del resto è attestata dalle Sibille e dagli oracoli [2], può, anzi deve accendersi di sdegno contro i peccatori; nè si dica che potrebbe punire senza adirarsi, poichè *nullus est qui peccantem possit videre tranquille* [3].

Se Dio con la sua collera non infierisse contro i colpevoli, sarebbe ingiusto verso i buoni. Dunque la punizione dei malvagi è una garanzia per la salvezza dei virtuosi *(bonorum salutem custodit qui malos punit)* [4].

Si legge in fine una calda esortazione ai Cristiani, perchè evitino di meritarsi l'ira divina [5].

Questi i concetti informatori dell'opuscolo, il quale peraltro tocca di sfuggita questioni assai varie: la creazione del mondo, l'unità di Dio, la vita futura, le passioni; tutte questioni con somma arte e con stringente forza dialettica raggruppate intorno al nucleo centrale del trattato: il concetto della Provvidenza.

Anche qui, come in ogni altra opera di Lattanzio, il fine è di combattere i filosofi pagani, trasportando la discussione nel loro stesso campo, e servendosi dei loro stessi argomenti. L'originalità consiste nel dare al problema filosofico una soluzione religiosa. E lo scopo è raggiunto, con tale garbo e destrezza da giustificare pienamente le lodi che ne fece Girolamo [6].

Le fonti, al solito, sono svariatissime: Cicerone, Seneca, Epicuro, Lucrezio, gli oracoli Sibillini e Minucio Felice.

Sull'autenticità del *De mortibus persecutorum* sono stati sollevati gravissimi dubbi, ancor oggi non del tutto dissipati. È certo che il *De mortibus* non rassomiglia al resto dell'opera di Lattanzio. Opera non più di carattere astratto e filosofico, ma eminentemente storico e polemico, ci trasporta dai sereni studi dell'antichità in mezzo alle lotte del tempo. Quando il Baluze lo scoprì nel 1679 nella biblioteca di un convento di Moissac, non dubitò di essere venuto in possesso dell'opera di Lattanzio che Girolamo cita col titolo *De persecutione* [7]. Ed infatti l'argomento più

(1) *De ira Dei*, 13-21.
(2) *De ira Dei*, 22-23.
(3) *De ira Dei*, 18, 1.
(4) *De ira Dei*, 17, 7.
(5) *De ira Dei*, 24.
(6) Hieron., *De vir. ill.*, 80; *Comment. in Epist. ad Ephes.*, II, ad IV, 26.
(7) Hieron., *De vir. ill.*, 80.

grave in favore dell'autenticità sta appunto nella testimonianza geronimiana. Pensare che il *De persecutione* e il *De mortibus persecutorum* siano due opere distinte, anche se di autori diversi, è assolutamente impossibile; poichè, se il *De mortibus persecutorum* fosse una cosa diversa dal *De persecutione*, come mai Girolamo non ne avrebbe fatto cenno nel suo *De viris illustribus?* Eppure l'operetta era tale, per il suo contenuto e per la violenza dello stile, che non poteva esser passata sotto silenzio: come documento storico e come opera polemica, come primo tentativo di interpretare la storia da un punto di vista cristiano, esso doveva richiamare l'attenzione. Ora, poichè non esiste citazione in Girolamo, con la quale il *De mortibus persecutorum* possa essere identificato, se non il *De persecutione*, e poichè il *De persecutione* è da Girolamo attribuito a Lattanzio, non si può negare che questi ne sia stato l'autore.

Del resto la sola importante obiezione contro l'autenticità è di carattere esclusivamente letterario. L'autore delle *Institutiones* non aveva nulla del libellista, e il tono grave e pacato delle opere apologetiche non avrebbe certamente fatto prevedere quello aggressivo e concitato del *De mortibus persecutorum*. Ciò è innegabile, ma non è convincente.

Lattanzio aveva assistito a due terribili persecuzioni, dopo le quali vide giungere improvvisamente la rivendicazione di tante sofferenze e di tanti martirî, la vittoria della Chiesa. Ce n'era abbastanza, perchè uno spirito cristiano, animato di gioia e di fede, lasciasse un po' da parte il vecchio bagaglio filosofico, e riprendesse la penna per narrare quel che aveva visto ed inteso.

Di più, l'idea che domina nel *De mortibus persecutorum* si ricollega strettamente con le concezioni dell'autore delle *Institutiones:* solo che in queste si presenta rivestita di forme filosofiche, in quello di forma storica. La differenza si spiega con la diversità delle circostanze; l'analogia fondamentale rimane, ed è argomento di capitale importanza.

Lattanzio, l'abbiamo più volte osservato, ha fede cieca nella Provvidenza divina: egli ha mostrato l'opera di Dio fin nella costituzione delle più piccole parti del corpo umano *(De opificio Dei);* ne ha fatta la base della concezione filosofico-cristiana delle *Institutiones;* ha affermato nel *De ira Dei* che la punizione dei cattivi è una conseguenza dell'idea della ricompensa dei buoni, sì che l'una e l'altra non sono ammissibili, se non presupponendo un Dio attivo e vigile sulle faccende umane. Ebbene, questa stessa conseguenza logica è il principio ispiratore del trattato *De mortibus persecutorum.*

E anche la tesi storica del *De mortibus*, che cioè Dio castigherà i suoi nemici nel giudizio finale, ma che spesso li punisce anche in questo mondo, si legge nelle *Institutiones* (1) e nell'*Epitome* (2).

Per quello infine che riguarda lo stile, è vero che differenze ci sono tra il *De mortibus* e le altre opere di Lattanzio, ma è pure innegabile che non mancano le analogie. Anche qui vi sono parti oratorie che ricordano l'autore delle *Institutiones:* le descrizioni sono condotte con uguale arte. La purezza impeccabile del vocabolario e della sintassi, qualità così rara negli scrittori della decadenza, l'uso della prosa metrica, il gusto delle citazioni classiche e dei libri delle Sibille, che contrasta in modo così singolare con la mancanza di referimenti ai testi biblici, tutto ravvicina il *De mortibus* alle opere dogmatiche di Lattanzio.

Nel determinare l'epoca e il luogo di composizione di questa operetta è da tener presente che l'autore, se parla da testimone oculare degli avvenimenti svoltisi in Nicomedia dal 311 al 313 (3), cita anche con ugual copia di particolari gl'intrighi di Massimiano Ercole e di Massenzio in Italia e in Gallia, e le imprese di Costantino (4). Quindi si può con ugual diritto pensare che il *De mortibus* sia stato scritto in Gallia, in Italia, o a Nicomedia. Quanto poi alla precisa determinazione dei due termini *ante* e *post quem*, si deve notare che l'opera non è anteriore all'editto di Milano, della cui promulgazione a Nicomedia il 13 giugno 313 si parla nel cap. 48, 1, e che gli ultimi avvenimenti a cui si accenna, sono la morte di Diocleziano (cap. 42,3) e di Massimiano Daza nell'estate del 313 (cap. 49, 1-7), e il supplizio delle due vedove di Galerio e di Diocleziano, Valeria e Prisca, nell'estate del 314 (cap. 51, 1-2); invece non vi si trova menzione della vittoria di Costantino su Licinio, la quale avvenne nell'ottobre del 314. Per il che l'operetta non può cadere prima dell'estate del 313, nè dopo l'estate del 314: probabilmente fu scritta appunto verso il mezzo di quest'ultimo anno.

Se poi, col Monceaux (5), si volesse fare anche l'altra supposizione, che cioè l'operetta fosse stata scritta dopo il 314, e che

(1) Lactant., *Divin. inst.*, V, 23, 1-5; cfr. IV, 27, 5; V, 22, 23.

(2) *Epitom.*, 48, 4-5.

(3) *De mort. persec.*, 7, 8-10; 12, 1-5; 14, 1 sgg.; 35, 1 e 4; 48, 1. Cfr. *Divin. inst.*, V, 2, 2; Hieron., *De vir. ill.*, 80.

(4) *De mort. persec.*, 18, 10-11; 19, 1-4; 24-30; 42-45. Cfr. Hieron., *De vir. ill.*, 80; *Chron. ad ann.* 2333.

(5) Monceaux, *Hist. litt. ecc.*, III, 305 sg.

a bella posta l'autore avesse taciuto la discordia tra i due principi che avevano firmato l'editto di Milano, in ogni modo non si potrà far discendere la data di composizione più giù del 320, giacchè non solo nel *De mortibus persecutorum* non si accenna alla persecuzione di Licinio, ma si parla di lui e di Costantino come di due protettori della religione cristiana (cap. 1, 52). Tuttavia il tono vivace con cui l'opuscolo è scritto, l'entusiasmo con cui vi si inneggia alla pace della Chiesa e alla ricostruzione della basilica di Nicomedia, l'odio con cui l'autore si scaglia contro i persecutori del Cristianesimo, fanno preferire la data del 314, cioè quella per cui l'opuscolo viene ad essere collocato subito dopo gli avvenimenti che vi si narrano.

Nell'unico manoscritto (del secolo XI) che ce l'ha conservata, l'operetta porta il titolo: *Lucii Caecilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum* [1]. Che in parecchi codici il nome di Lattanzio si presenti nella forma ora di *L. Caelius,* e ora di *L. Caecilius*, vedemmo nel capitolo relativo alla vita. Quanto al personaggio a cui l'opera è dedicata, esso dev'essere sicuramente identificato con quello dello stesso nome, a cui è dedicato il *De ira Dei.* Donato era stato un vero martire delle persecuzioni imperiali. Imprigionato e per ben nove volte messo alla tortura, al tempo della persecuzione di Diocleziano, aveva sopportato i durissimi patimenti con eroico coraggio [2]. Rimesso in libertà verso il 303, e poi di nuovo arrestato nel 305 o 306, stette in prigione sei anni, e fu solo liberato nel 311, quando Galerio promulgò il suo editto di tolleranza [3]. Aver dedicato ad un confessore così eroico della dottrina di Cristo, per miracolo sfuggito al martirio, l'operetta che mira a bollare d'infamia il nome dei persecutori di essa, sta appunto ad indicare, senza bisogno di altre determinazioni, lo scopo che l'autore si prefiggeva nel comporla.

Dopo un preambolo, in cui lo scrittore si rallegra con l'amico, per il ristabilimento della pace religiosa [4], egli passa in rapida rassegna le persecuzioni di Nerone, di Domiziano, di Decio, di Valeriano, e di Aureliano [5], per arrivare alla storia del suo tempo, in cui la collera divina si è manifestata in tutta la sua terribile potenza contro i persecutori del Cristianesimo e contro le loro famiglie.

(1) Cfr. Brandt e Laubmann, *Lactanti opera,* II, pag. 171.
(2) *De mort. persec.,* 16, 4-5.
(3) *De mort. persec.,* 35, 2.
(4) *De mort. persec.,* 1.
(5) *De mort. persec.,* 2-6.

Il racconto storico comincia pertanto dai primi anni del governo di Diocleziano, e va giù giù, attraverso la narrazione delle sue prime violenze contro i Cristiani di Nicomedia [1], del suo editto di persecuzione generale [2], della sua abdicazione [3], della tirannia e della persecuzione di Galerio [4], del primo editto di Costantino [5], della morte di Massenzio [6], dell'editto di tolleranza e della fine di Galerio [7], fino alla persecuzione di Massimino Daza [8], alla morte di Diocleziano [9], alla vittoria di Costantino [10], al trionfo del Cristianesimo mercè l'editto di Milano [11], e alla morte di Massimino Daza [12]. E chiude con un quadro vivace dell'ira divina, che infierisce nella distruzione delle famiglie dei persecutori [13], e con un inno di ringraziamento e gloria al Signore [14].

L'operetta è una fonte importantissima per la storia dei primi anni del IV secolo. Benchè scritta con un fine nettamente determinato, segue la verità storica con rigorosa e minuziosa esattezza; e la critica, sebbene abbia moltiplicate le indagini, non ha potuto mai convincer di errore colui che la scrisse, e nemmeno provare che i fatti siano stati alterati, per farli servire allo scopo polemico. Se vi sono divergenze tra il racconto del *De mortibus* e quello di Eusebio o di altri storici, esse si spiegano con le tradizioni diverse che correvano su di un medesimo fatto. Tuttavia, in ogni caso in cui si possiede un qualsiasi mezzo di controllo, si constata che quasi sempre il più vicino alla verità storica è appunto il *De mortibus persecutorum*. Il suo autore era informato con la più grande esattezza non solo della storia ufficiale, ma anche degli aneddoti scandalosi, della cronaca di Corte, e finanche dei pettegolezzi e delle banalità relative ai personaggi, che egli fa sfilare dinanzi agli occhi del lettore. Però è da distinguere fra la

(1) *De mort. persec.*, 7-12.
(2) *De mort. persec.*, 13-16.
(3) *De mort. persec.*, 17-19.
(4) *De mort. persec.*, 20-23.
(5) *De mort. persec.*, 24.
(6) *De mort. persec.*, 25-30.
(7) *De mort. persec.*, 31-35.
(8) *De mort. persec.*, 36-41.
(9) *De mort. persec.*, 42.
(10) *De mort. persec.*, 43-47.
(11) *De mort. persec.*, 48.
(12) *De mort. persec.*, 49.
(13) *De mort. persec.*, 50-51.
(14) *De mort. persec.*, 52.

semplice narrazione dei fatti e l'interpretazione di essi. Se la prima è impeccabile, la seconda è assai parziale, poichè è interamente ricondotta e subordinata ad un'idea fissa: quella che tutti i persecutori del Cristianesimo siano stati pessimi principi, e che tutti abbiano subìto il castigo divino. Ad ogni passo, Lattanzio cerca di mostrarci l'intervento della mano di Dio; l'umanità è divisa in due categorie: i buoni, cioè i protettori del Cristianesimo, e i cattivi, cioè i persecutori di esso. I primi non possono che operare il bene; i secondi devono di necessità non essere che autori di male. I ritratti di Diocleziano, di Galerio, di Massimino Daza, appaiono quindi veri mostri odiosi e ridicoli: non sono in essi alterati i fatti, ma incomparabilmente caricate le tinte.

In ogni modo, il *De mortibus persecutorum* è una bella opera letteraria, che sprigiona da sè vita e calore. L'odio contro i persecutori ha dettato all'autore pagine meravigliose, in cui la fiamma del sentimento ha colorato di riflessi sanguigni la dipintura dei personaggi.

La narrazione è realistica, rapida, spesso drammatica e pittoresca. Ora ti trovi impaniato in un intrigo di Corte che da commedia si muta in tragedia; ora in brevi tratti vedi delineata la descrizione di una battaglia; ora con stile piano, ma commovente nella sua serena semplicità, ti senti trasportato nell'aere più spirabile di una visione estatica; ora ti si spiega dinanzi, in tutta la sua magnificenza, una grande ed imponente scena storica; ma tutto è netto, ben proporzionato, e abilmente intrecciato col resto della narrazione.

Lo stile varia a seconda del soggetto: ora vivo, espressivo, animato da antitesi e da immagini, ed ora più semplice, più simmetrico, raggiunge le più alte vette del lirismo per cantare i trionfo della Chiesa. Insomma, il *De mortibus persecutorum* è senza dubbio una delle gemme della letteratura cristiana; documento storico di prim'ordine, libello di nuovo genere, cronaca squisita a base di sorprese e di narrazioni romanzesche gustosissime. Come primo tentativo di una filosofia della storia, occupa un posto importantissimo nel mondo letterario, ed apre la via a tutti quelli che, come ben si esprime il Monceaux, fonderanno un sistema storico sulla concezione biblica della Provvidenza, da Agostino a Bossuet [1].

Parecchie opere di Lattanzio sono andate perdute: a) *Sympo-*

[1] Monceaux, *Hist. litt. ecc.*, pag. 353.

sium, composto quando il retore, ancor giovanetto, dimorava in Africa [1]. Era forse una discussione di questioni di retorica o di grammatica in forma di dialogo convivale, simile al *Banchetto dei sette Savi* falsamente attribuito a Plutarco, o al *Banchetto dei Sofisti* d'Ateneo. Si crede, secondo ogni probabilità che il titolo *Symposium* abbia dato occasione ad attribuire a Lattanzio le 100 poesie enigmatiche, di tre esametri ciascuna, che alcuni vorrebbero composte da un certo Sinfosio [2]. — b) *Hodoeporicum* (ὁδοιπορικόν). Girolamo attesta che l'autore in questo poemetto raccontava in esametri il suo viaggio dall'Africa a Nicomedia [3].

Fu scritto probabilmente verso il 290, vale a dire nei primi tempi del soggiorno del retore nell'Asia Minore. — c) *Grammaticus*, trattato di grammatica o di metrica [4], scritto forse tra il 290 e il 303, prima della conversione di Lattanzio. — d) *Ad Asclepiadem libri duo* [5]. Il destinatario dev'essere identificato con l'omonimo autore di un'opera indirizzata a Lattanzio e intitolata: *De providentia summi Dei* [6]. — e) *Ad Probum epistolarum libri quattuor* [7]. Di questa raccolta di lettere possediamo due frammenti, uno sui metri adoperati dai poeti comici, l'altro sui Galati [8]. È probabile inoltre che a questa collezione si riferisca il papa Damaso, quando parla di lettere di Lattanzio, che trattavano specialmente di metrica, geografia e filosofia, mentre solo di rado toccavano il campo della teologia cristiana [9]. — f) *Ad Severum epistolarum libri duo* [10]. Severo fu un parente dello scrittore spagnuolo Acilio Severo, morto durante il regno di Valentiniano I (364-375) [11]. — g) *Ad Demetrianum auditorem suum epistolarum libri duo*. Chi fosse Demetriano, dicemmo a proposito del personaggio a cui è dedicato il *De opificio Dei*. Queste lettere furono scritte forse prima del 303, certamente dopo la conversione dell'autore. In esse Lattanzio negava la realtà dello Spirito Santo

(1) Hieron., *De vir. ill.*, 80.
(2) Cfr. Riese, *Anthol. lat.*, n. 286.
(3) Hieron., *De vir. ill.*, 80.
(4) Hieron., *De vir. ill.*, 80.
(5) Hieron., *De vir. ill.*, 80.
(6) Lactant., *Divin. inst.*, VII, 4, 17.
(7) Hieron., *De vir. ill.*, 80.
(8) Hieron., *Comment. in Epist. ad Galat.*, II, prooem.; Rufin., *Comment. in metra Terent.*, in *Gramm. lat.*, VI, da pag. 564, 7 a pag. 565, 2 (ed. Keil). Cfr. Brandt e Laubmann, *Lactanti opera*, II, pag. 155.
(9) Hieron., *Epist.* 35, 2.
(10) Hieron., *De vir. ill.*, 80.
(11) Hieron., *De vir. ill.*, 111.

come persona distinta dal Padre e dal Figlio (1). — h) Un codice dell'VIII o IX secolo ci ha tramandato con la nota marginale *Lactantius de motibus animi* un frammento su diverse passioni (speranza e timore, amore ed odio, ecc.) (2). Sebbene non si abbiano serie ragioni di dubitare della sua genuinità, tuttavia non si è in grado di assegnarlo ad alcuna opera determinata.

Lattanzio ebbe inoltre l'idea di comporre un'opera contro i Giudei (3), ed un'altra contro gli eretici (4). Ma non sappiamo se abbia mai dato effetto ai suoi propositi.

Oltre gli *Aenigmata*, di cui sopra è stata fatta menzione, tre poemetti figurano nella tradizione manoscritta come opera di Lattanzio: *De resurrectione Domini; De Passione Domini*, e *De Ave Phoenice*. Il primo appartiene non a Lattanzio, ma a Venanzio Fortunato (5); il secondo è opera di un umanista del Rinascimento, e proviene precisamente dalla fine del secolo XV. L'opinione tradizionale intorno a questo carme, sostenuta dal Teuffel e dal Manitius, è stata vigorosamente combattuta dal Brandt (*Ueber das Lactanz zugeschriebene Gedicht de Passione Domini*, in *Comment. Woelfflin.*, Leipzig, 1891. Cfr. Brandt e Laubmann, *Lact. opera*, II, p. 148.

Quanto al *De ave Phoenice*, ne parleremo più tardi, nel capitolo destinato alla trattazione sulla poesia cristiana di imitazione classica.

Lattanzio è ben lontano dall'essere, nel mondo letterario dei primi secoli del Cristianesimo, una di quelle radiose apparizioni, destinate a lasciare per lungo tratto nella storia della civiltà un profondo solco di luce, a cui le menti, nell'incertezza della via, si volgano, come ad un faro. Pure con i suoi scritti giovò non poco alla causa cristiana.

Il suo nome non può andar disgiunto da uno dei più gravi ed importanti avvenimenti dell'evoluzione storica del Cristianesimo, quello della conciliazione tra la Chiesa e l'Impero, e del trionfo definitivo della religione perseguitata, perchè Lattanzio non solo ha contribuito a determinarlo, ma ne è stato il primo e il più efficace narratore. Vi ha contribuito, essendosi costantemente pre-

(1) Hieron., *De vir. ill.*, 80; *Epist.* 84, 7; *Comment. in Epist. ad Galat.*, II, 4.
(2) Cfr. Brandt e Laubmann, *Lactanti opera*, II, pagg. 157-158.
(3) Lactant., *Divin. inst.*, VII, 1, 26.
(4) Lactant., *Divin. inst.*, IV, 30, 14; *De ira Dei*, 2, 6.
(5) Fortunat., *Carm.*, III, 9. Cfr. Brandt, *Wiener Sitzungsber.*, CXXV, 1891, pag. 132; *Lactanti opera*, II, 1, pag. XXXIII sgg.

fisso, in tutta la sua produzione letteraria, in cui il Cristianesimo è trattato sotto l'aspetto filosofico, lo scopo di conquistare alla fede la classe degli spiriti colti ed eletti, la quale aderiva ancora alle dottrine tradizionali, e la cui conversione ritenevasi indispensabile alla piena vittoria della Chiesa. E quando, nel 313, il sogno dei martiri e dei fedeli divenne fulgida realtà, Lattanzio riassunse ed abbracciò in uno sguardo sintetico la lunga serie delle forti ed epiche lotte più che bisecolari, sostenute dalla Chiesa contro gli attacchi del Paganesimo, e coronate dall'evento grandioso della conversione di Costantino e dell'editto di Milano.

Come pensatore, Lattanzio non può, in verità, vantare il merito d'aver fondato un nuovo sistema di teorie filosofiche. Le sue opere in gran parte sono compilazioni di quelle di Cicerone e di Seneca. Fornito di una vasta erudizione, possedeva in grado eminente la capacità d'appropriarsi le idee altrui, di rielaborarle, e di esporle in una forma semplice ed elegante.

Come Cicerone, il suo principale modello, aveva tentato di piegare le forme dei sistemi filosofici greci alla mentalità ed al gusto romano, così Lattanzio — ed in ciò appunto consiste la sua grande originalità — si sforzò di adattare le teorie filosofiche al dogma cristiano. Questo tentativo non solo non nocque al Cristianesimo, ma valse a perpetuare, attraverso l'opera dei dottori della Chiesa, attraverso Ambrogio e Agostino, il pensiero degli spiriti magni dell'antichità. Del resto, il valore di Lattanzio può solo essere compreso, quando lo si consideri in relazione con gli autori che lo precedettero nel campo dell'apologetica cristiana, ed ai quali egli senza dubbio attinge, sì, largamente, ma completandone ed integrandone gli argomenti polemici e dottrinali in un sistema che mira a costruire, oltre che a distruggere.

Su Lattanzio teologo si può ripetere lo stesso giudizio che su Lattanzio filosofo. La sua originalità consiste precisamente non nella novità delle proprie concezioni, ma nell'arte di presentare e di dimostrare le idee religiose insegnate dalla tradizione ecclesiastica.

Nè questo deve sembrare piccolo merito in Lattanzio. Nel modo d'impostare un dato problema, un autore può dimostrare tanta originalità, quanta ne occorre per risolverlo.

Tale verità vale a più forte ragione per il Cristianesimo, campo così sconfinato e complesso di dottrine dogmatiche, teologiche e morali, che chiunque si metta a percorrerlo, per conoscerne la vera essenza e stabilirne i principî fondamentali, trova sempre modo di considerarlo sotto un aspetto nuovo, sotto una luce diversa,

che risponda meglio alle proprie tendenze intellettuali e morali. Come infatti per Tertulliano il Cristianesimo s'impernia intorno al concetto fondamentale del peccato, per Cipriano intorno a quello della disciplina ecclesiastica, e per Arnobio intorno all'idea pessimistica sull'insufficienza della ragione umana, così per Lattanzio si compendia nella teoria della Provvidenza.

Varie ragioni spingevano il nostro autore ad insistere su questo dogma. In primo luogo, la sua indole tranquilla, riflessiva, serena, per la quale la visione ottimistica del mondo che, come una città sapientemente organizzata, si concepisce governato da Dio, giudice sommamente saggio e sommamente buono, sodisfaceva ogni aspirazione d'ordine e di pace.

Inoltre l'idea della Provvidenza non appartiene esclusivamente al Cristianesimo, ma anche a molte altre religioni, e, quel che più importa, a parecchi sistemi filosofici. Per esempio, nell'orbita della dottrina stoica, il dogma della Πρόνοια occupa il centro, e Cicerone stesso lo predilige su tutti gli altri. Era naturale dunque che Lattanzio, così fedele ammiratore dell'Arpinate, e d'altra parte così incline a vedere nel Cristianesimo una dottrina eminentemente filosofica, si lasciasse attrarre anch'egli da quel principio, ch'era l'anello di congiunzione tra la filosofia greco-romana e la religione cristiana.

Ma se è vero il fatto che nelle opere di Lattanzio lo spirito apologetico e filosofico predomina sul teologico, non è men vero che esse contengono una dottrina, povera quanto si vuole d'originalità, ma non per questo priva di grande interesse storico, in quanto ci mostra quale concetto del Cristianesimo, nell'età di Costantino, avesse un retore e un filosofo, diventato cristiano, senza aver cessato d'esser retore e filosofo.

La concezione del mondo è penetrata da un caratteristico dualismo, che trova la sua più chiara esplicazione nella sentenza che il male è la presupposizione necessaria del bene (1): Dio e il diavolo stanno nell'universo l'uno di fronte all'altro. Da Dio derivano gli angeli, il giorno, la luce, il Paradiso, la virtù, la vera religione, la vita eterna; dal diavolo, i demoni, la notte, le tenebre, l'Inferno, il vizio, l'idolatria, e la morte. Con ciò Lattanzio incautamente rasenta, è vero, la teoria dei manichei, i quali credevano alla lotta eterna tra il bene ed il male, ma si salva dal pericolo eretico, ammettendo che il diavolo sia stato creato da Dio e che ogni lotta cesserà col giudizio universale.

Lo stesso dualismo si ritrova nella teoria antropologica. L'uomo

(1) Cfr., ad esempio, Lactant., *De ira Dei*, 15.

è costituito di corpo e d'anima. Per l'anima egli ha relazione con Dio; per il corpo, con Satana. Per quella, tende alla virtù; per questo, al vizio. Ignea, quanto all'essenza, l'anima fu creata immediatamente da Dio, ed è quindi immortale.

La cristologia esposta nel libro IV delle *Istituzioni* è superficiale e spesso inesatta. Gesù, per Lattanzio, è Dio ed uomo nello stesso tempo; e da ciò deriva la sua qualità di mediatore, inteso a servire d'esempio agli uomini, e ad istruirli. Ma Lattanzio s'inganna, allorchè sembra voglia far consistere in questa duplice missione la vera ragion d'essere dell'Incarnazione, ignorando evidentemente l'altra, ben più importante, della Redenzione.

Sullo Spirito Santo, nelle opere di Lattanzio a noi pervenute, non si rinvengono istruzioni di alcuna entità. Ma da Girolamo sappiamo, come dicemmo a suo luogo, che nelle epistole a Demetriano egli sopprimeva questa persona divina, e la confondeva ora con il Padre ed ora con il Figlio.

La nascita del Figlio di Dio è per il nostro autore un fatto inesplicabile; ma poichè — egli ragiona —, secondo le Sacre Scritture, il Figlio è la parola di Dio, esso ha dovuto uscire dalla sua bocca *cum voce ac sono* (1). Ma sia per l'unità della sostanza che per l'unità morale, l'unità divina del Padre e del Figlio permane inalterata. Il Figlio fu generato solo temporaneamente per lo scopo della creazione, ed è subordinato al Padre.

Anche la questione della Chiesa trovasi appena sfiorata. Essa fu fondata dai discepoli del Cristo, che, dopo l'Ascensione del Maestro, si dispersero nel mondo, per propagarvi la legge evangelica. È il vero tempio di Dio, edificato nel cuore di coloro che credono in Lui. Bisogna guardarsi dal confondere la Chiesa originaria ed apostolica con le sue contraffazioni, nate dall'ignoranza, ovvero dall'ambizione: *Sola catholica Ecclesia est quae verum cultum retinet... Sciendum est illam esse veram, in qua est confessio et paenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subiecta est imbecillitas carnis, salubriter curat* (2).

Neppure per quel che concerne il culto propriamente detto, Lattanzio entra in più minuti particolari. Egli sostiene l'efficacia del battesimo, ma non fa cenno nè dell'Eucarestia, nè degli altri Sacramenti. Alla stessa guisa di Arnobio, dichiara con sì eccessivo giudizio l'inutilità del culto esteriore da sembrare che voglia addirittura sopprimerlo. Secondo lui, non esistono altre manifestazioni

(1) Lactant., *De opif. Dei*, 4, 8.
(2) *Divin. inst.*, IV, 30, 11 e 13.

di pietà, fuorchè l'offerta ed il sacrificio. L'offerta consiste nell'innocenza dell'anima; il sacrificio, nella lode e negl'inni (1).

Ora mostrar d'ignorare, ai tempi di Diocleziano, la complessa organizzazione ecclesiastica, con le sue riunioni liturgiche, le sue feste, i molteplici gradi della sua gerarchia, i numerosi templi, gli ornamenti e le immagini, e presentare ancora, sull'esempio di Minucio, il Cristianesimo come una religione spirituale ed interiore, significa commettere un imperdonabile anacronismo.

Un posto importantissimo occupa invece la morale nel pensiero cristiano di Lattanzio, costituendone il lato più originale. Noi già vedemmo, nell'esame della parte costruttiva delle *Istituzioni*, com'essa si fondi sulla conoscenza di Dio e sui doveri, oltre che di giustizia, anche di pietà, di carità e di fratellanza.

Quanto alle dottrine demonologiche ed escatologiche, osservammo a suo luogo quale fosse l'opinione di Lattanzio.

Da quanto siam venuti fin qui esponendo, risulta dunque evidente che l'opera del nostro apologista potrebbe rassomigliarsi ad un edificio, il quale, mentre all'esterno invaghisce l'occhio dell'osservatore con la purezza della linea architettonica, nasconde purtroppo nel suo interno molti e gravi difetti di costruzione. Certe dottrine un po' eterodosse, le enormi lacune nella cognizione della letteratura ecclesiastica, e, più ancora, dei testi biblici, mostrano come Lattanzio, allo stesso modo che Arnobio, non fosse penetrato in tutto lo spirito e la vera dottrina del Cristianesimo. Il sentimento cristiano non scaturisce dalla profonda sorgente dell'anima, ma sfiora appena la superficie della sua opera e del suo pensiero; onde ben a ragione Girolamo gli rimprovera l'*imperitia scripturarum* (2), e dice di lui: *Utinam tam nostra confirmare potuisset quam facile aliena destruxit* (3).

Ma quel che distingue in sommo grado Lattanzio e lo colloca al di sopra di tutti gli autori contemporanei latini, è il suo culto per la bellezza della forma. Egli ben comprese che lo splendore della veste esterna contribuisce non poco alla diffusione delle idee. Finchè il Cristianesimo s'era rivolto alla gran massa del popolo, non aveva potuto non trarre giovamento dal fatto che i suoi difensori s'erano espressi in una forma ricca di elementi volgari. Ora invece che si trattava di convertire ad esso le classi colte, occorreva che la lingua fosse il dotto latino degli autori classici.

(1) *Divin. inst.*, VI, 25, 5 e 7.
(2) Hieron., *Comm. in Gal. ad* IV, 6; *Epist.* 84, 7.
(3) Hieron., *Epist.* 58, 10.

E Lattanzio è appunto un classico convinto, scrupoloso, impeccabile. Egli possiede tutte le qualità dell'arte ciceroniana: simmetria nelle parti della composizione, chiarezza nell'esposizione, eleganza, purezza, facilità e piacevolezza di lingua. *Quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae* definì, a ragione, Girolamo questo autore, che gli umanisti, così profondi conoscitori ed imitatori dell'aurea latinità, ornarono col nome di *Cicerone cristiano* [1]. Questo carattere di compostezza aristocratica e di placida serenità che avvolge, come di una blanda luce crepuscolare, l'intera attività letteraria di Lattanzio, riflette l'equilibrio mentale dell'autore stesso, il quale viene pertanto a trovarsi nel più stridente contrasto con i difetti e gli eccessi da noi già notati nelle opere d'Arnobio e di Tertulliano.

L'origine africana non esercitò che un'assai scarsa influenza sullo spirito di Lattanzio. A differenza degli scrittori africani, dotati d'una potente individualità, Lattanzio rivela molto debolmente sè stesso. Il suo temperamento vi traspare appena, e tu aspetti invano ch'egli ti manifesti una delle intime pieghe dell'anima sua. L'impersonalità delle *Istituzioni* è in vivo contrasto con l' « io » esuberante di Tertulliano. Da questa grande differenza ne derivano molte altre. Gli Africani sono violenti ed impetuosi: in loro la fiamma della passione s'accende ad un tratto e divampa terribile. Lattanzio invece è l'uomo del giusto mezzo, il pensatore freddo, razionale, impassibile.

Gli Africani posseggono in altissimo grado uno spirito di ribellione contro tutte le pastoie della tradizione letteraria; Lattanzio invece è il più fervido ammiratore e fedele imitatore dello stile ciceroniano. Lo stile africano è rapido, concitato, ricco di sensazioni intense, calde, subitanee; lo stile di Lattanzio è simmetrico, oratorio, cadenzato, astratto. L'unica circostanza che un po' forse tradisce l'origine africana del nostro scrittore è il suo gusto per le profezie lugubri e nere delle Sibille, sebbene il suo compiacimento sia ben lontano da quello alquanto fanatico di Tertulliano e di Commodiano, che tanto fantasticarono sui tragici spettacoli della fine del mondo.

Concludendo, al nostro autore appartiene la gloria di essere stato, se non un profondo, certo un geniale divulgatore delle verità cristiane; di essersi proposto uno scopo, e di aver mirato ad esso con tenace perseveranza e con ardore di fede.

[1] Fu Pico della Mirandola il primo che gli diede questo nome (*Opera omnia*, 1573, pag. 21).

CAPITOLO X.

VITTORINO DI PETTAU.

BIBLIOGRAFIA.

I. — Opere generali.

J. DE LAUNOY, *De Victorino ep. et martyre dissertatio,* Paris, 1653, 1664[2] (riprodotto in IOANNIS LAUNOII *opera omnia,* 2, 1, Coloniae Allobr., 1731, pagg. 634-649).

ACTA SS. *Nov.* 1, Paris, 1887, pagg. 432-443.

CHAMARD, *S. Victorin, évêque et martyre et S. Nectaire, évêque de Poitiers,* Poitiers, 1876.

M. NAPOTNIK, *Der hl. Victorinus Bischof von Pettau, Kirchenschriftsteller und Märtyrer,* Wien, 1888, (in sloveno).

F. RATTENBUSCH, *Das apostol. Symbol.* 1, Leipzig, 1894, pag. 212.

W. MACHOLZ, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tert.,* (Diss.), Halle, Jena, 1902, pag. 16.

S. ATZBERGER, *Gesch. der christl. Eschatol. innerhalb der vornicän. Zeit,* Freiburg, 1896, pag. 566.

J. HAUSSLEITER, in *Realencycl. für prot. Theol.,* 20, 1908, pagg. 614-619.

HARNACK, *Gesch. der altchristl. Litter.,* I, Leipzig, 1893, pagg. 731-735; II, 2, Leipzig, 1904, pagg. 426-432.

BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litt.,* II[2], Freiburg i. Br., 1914, pagg. 657-663.

SCHANZ, *Gesch. der röm. Litt.,* III[3], München, 1922, pagg. 405-407.

II. — Le opere di Vittorino. Commento all'Apocalissi.

J. HAUSSLEITER, *Die Kommentare des Viktorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apok. Eine literargesch. Unters.,* in *Zeitschr. für Kirchl. Wiss. und Kirchl. Leben,* 7, 1886, pagg. 239-257.

— *Der Aufbau der altchristl. Litter.,* Berlin, 1898, pag. 35.

— *Beiträge zur Würdigung der Offenbarung des Ioh. und ihres ältesten latein. Auslegers, Viktor. von Pettau.* (*Rektorats-Rede*) (*Festreden der Univ. Greifswald,* Nr. 9), Greifswald, 1901.

W. BOUSSET, *Die Offenbarung Iohannis,* Göttingen, 1906, pag. 53.

H. J. Vogels, *Unters. zur Gesch. der lat. Apokalypse-Uebersetzung*, Düsseldorf, 1920, pagg. 48, 176.

Commento a Matteo.

G. Mercati, *Varia sacra*, 1 (*Studi e testi*, 11), Roma, 1903, pagg. 1-49 : *Il commentario latino d'un ignoto chiliasta su S. Matteo.*

C. H. Turner, *An exegetical Fragment of the third century*, in *The Journal of theol. Studies*, 5, 1904, pagg. 218-241.

A. Souter, *Reasons for regarding Hilarius* (*Ambrosiaster*) *as the author of the Mercati-Turner Anecdoton*, ibid., pagg. 608-621.

Th. Zahn, *Neue Funde aus der alten Kirche*, in *Neue Kirchl. Zeitschr.*, 16, 1905, pagg. 419-427.

A. Wilmart, *Un anonyme ancien de decem virginibus*, in *Bullet. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 1, 1911, pagg. 35-50; 88-103.

III. — Manoscritti. Commento all'Apocalissi.

Il testo originario è conservato nel *Cod. Ottobon. lat.* 3288 A del sec. xv; la rielaborazione geronimiana più breve, in parecchi codici, tra cui principale il *Cod. Taurin. lat.* G. V., 3 del sec. x; la rielaborazione geronimiana più lunga, nel *Cod. Casin.*, 247 del sec. xi-xii.

Commento a Matteo.

Cod. Ambros., I, 101 sup. del sec. viii.

De fabrica mundi.

Cod. Lambethanus, 414 (ol. 90) del sec. ix.

IV. — Edizioni di Vittorino.

A. Rivinus, *Sanctae reliquiae duum Victorinorum, Pictaviensis unius ep. martyris, Afri alterius Caii Marii*, Gothae, 1652.

Gallandi, *Bibl. vet. Patr.*, 4, Venet., 1768, pagg. 49-64.

Migne, *Patr. Lat.*, 5, Paris, 1844, pagg. 281-344.

Haussleiter, Wien, 1916. (*Corpus Script. eccl. lat.*, 49). Contiene solo il commento all'Apocalissi e il *De fabrica mundi*).

V. — Edizioni parziali. De fabrica mundi.

G. Cave, *Script. eccles. historia literaria*, Londini, 1688, pagg. 103-104.

M. J. Routh, *Reliquiae sacrae*, 3², Oxon., 1846, pagg. 451-483.

Commento a Matteo.

G. Mercati, Roma, 1903 (*Studi e testi*, 11), pag. 23.

C. H. Turner, in *Journ. of theol. stud.*, 5, 1904, pag. 218.

A. Souter, *ibid.*, pag. 608 (vedi sopra).

Commento all'Apocalissi.

Il testo originario del *Cod. ottobon. lat.*, 3288 A, fu pubblicato per la prima volta dal Haussleiter nel vol. 49 del *Corpus Script. eccles. latin.* di Vienna. La fine era già stata dallo stesso edita in *Theol. Literaturblatt*, 26, 1905, pagg. 193-199.

Il rifacimento geronimiano fu edito per la prima volta a Parigi, 1543 in appendice alle *Enarrationes in Pauli epistolas et in aliquot prophetas minores* di *Theophylactus*, e poi nella *Bibl. Ss. Patrum*, 6, Paris, 1575, 713-730 e nella *Max. Bibl. vet. Patrum*, 3; Lugd., 1677, 414-421.

Un'altra redazione più lunga del rifacimento geronimiano fu edita dal *Cod. Casin.* 247 da B. MILLANIUS, Bononiae, 1558, e nel *Floril. Casinense*, p. 1, unito alla *Bibl. Casin.*, 5, 1894.

Su Vittorino, vescovo di Pettau [1], il primo esegeta della Chiesa latina, si posseggono scarse notizie. La più autorevole fonte che ci parli di lui, Girolamo [2], lo colloca dopo Malchione [3], Archelao [4] e Anatolio di Laodicea [5], e prima di Panfilo di Cesarea [6], di Pierio d'Alessandria [7], e di Luciano d'Antiochia [8], assegnando così chiaramente, come epoca della sua vita, la fine del III secolo. Ciò si deduce anche dal fatto che, secondo lo stesso Girolamo, Vittorino fu imitatore e rielaboratore dei Commentari d'Origene [9], e in certo modo precursore di Ilario di Poitiers [10]. Probabilmente fu greco di nascita, come si deduce da una testimonianza di Girolamo, il quale dice di lui: *non aeque Latine ut Graece noverat* [11].

L'asserzione di Cassiodoro [12], che Vittorino da retore sia diventato vescovo di Petabio o Petavio, nella Pannonia superiore, l'odierna Pettau nella Stiria, è dovuta forse ad una confusione con C. Mario Vittorino Afro, il quale visse nel IV secolo. Dobbiamo anche a Girolamo la notizia che Vittorino subì il martirio [13]. Non si conosce l'anno della sua morte; ma poichè la vita e l'attività letteraria del vescovo petavionense si svolse verso la fine del III secolo, ne consegue che il suo martirio dev'essere avvenuto al tempo della persecuzione di Diocleziano (304). Tale congettura sembra confermata dal martirologio di Floro (sec. IX), il quale, servendosi d'una fonte a noi sconosciuta, supplisce alla manchevolezza della notizia geronimiana con le parole: *4 nonas novembris*

(1) Hieron., *De vir. ill.*, 74: *Petabionensis episcopus.* Si leggeva spesso *Pictaviensis*, prima del Launoius (Launoy), il quale, nella sua dissertazione del 1653 (2 ed., 1664), ristabilì la vera lezione, e dimostrò che Vittorino era stato vescovo di Pettau, non già di Poitiers.
(2) Hieron., *De vir. ill.*, 74.
(3) Hieron., *De vir. ill.*, 71.
(4) Hieron., *De vir. ill.*, 72.
(5) Hieron., *De vir. ill.*, 73.
(6) Hieron., *De vir. ill.*, 75.
(7) Hieron., *De vir. ill.*, 76.
(8) Hieron., *De vir. ill.*, 77.
(9) Hieron., *Epist.* 61, 2; 84, 7.
(10) Hieron., *Advers. Rufin.*, III, 14.
(11) Hieron., *De vir. ill.*, 74.
(12) Cassiod., *Instit.*, I, 5, 7: ... *ex oratore episcopus* etc.
(13) Hieron., *De vir. ill.*, 74; cfr. *Epist.* 58, 10; 70, 5; *Adv. Rufinum*, I, 2.

(2 novembre). *Natale sancti Victorini Pitabionensis episcopi: qui, persecutione Diocletiani, martyrio coronatus est* (1).

Vittorino non fu esclusivamente un esegeta, ma all'esegesi biblica dedicò la parte principale della sua attività letteraria, della quale a noi pervennero solo scarsissimi frammenti. È anche da notare che alcuni dei testi, editi sotto il suo nome, furono dalle ultime indagini della critica giudicati apocrifi. Così il Rivinus, il primo editore dei due Vittorini, il Petavionense e l'Afro, gli aveva attribuiti tre poemetti, uno su Gesù Cristo, Dio e uomo, l'altro sulla Pasqua, e l'ultimo sul martirio dei sette fratelli Maccabei; ma oggi l'identificazione dell'autore di questi poemetti con il nostro Vittorino è sufficientemente dimostrata per falsa (2). Vittorino non è nemmeno l'autore dei famosi *Tractatus Origenis*, scoperti dal Batiffol e dal Wilmart, i quali erano tentati di credere che essi fossero un lavoro di Origene tradotto e rielaborato da Vittorino. Ma il dotto benedettino Germain Morin con la sua nota sagacia è riuscito, fondandosi su argomenti d'indiscussa importanza, a rivendicare il trattato al vescovo spagnuolo Gregorio di Eliberis (3).

Su qualche altro scritto si dubita ancora. È stato emesso il sospetto che il carme *Adversus Marcionem* (4), tramandato sotto il nome di Tertulliano, debba attribuirsi alla penna del vescovo di Pettau, sia perchè è noto come questi abbia speso tempo e fatica a combattere alcune sette eretiche, sia perchè un manoscritto vaticano del IX o X secolo presenta sotto il nome di Vittorino un frammento intitolato: *Victorini versus de lege Domini Nostri Iesu Christi*, in 216 esametri, di cui 150 sono tolti appunto dall'*Adversus Marcionem* (5).

Harnack vorrebbe identificare lo scritto vittoriniano *Adversum omnes haereses*, citato da Girolamo (6), e che dovette godere di una certa fama, perchè Optato di Mileve annovera Vittorino fra i

(1) H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen age*, Paris, 1908, pag. 310.

(2) Cfr. Manitius, *Geschichte der christlichlateinischen Poesie*, pag. 113 sgg.

(3) Germain Morin, *Les nouveaux « Tractatus Origenis » et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illiberis*, in *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, V, (1900), pag. 145 sgg.

(4) Vedilo in Migne, *Patrol. lat.*, II, 1051-1990.

(5) Cfr. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Freiburg i. Br., 1914, II, pag. 434.

(6) Hieron., *De vir. ill.*, 74.

vittoriosi difensori della Chiesa cattolica contro l'idra delle eresie [1], col trattato pseudo-tertullianeo dello stesso titolo, che figura come appendice al *De praescriptione haereticorum* di Tertulliano (capp. 45-53). Egli ha fondato la sua tesi sulle seguenti considerazioni: ambedue le opere sono scritte contro *tutti* gli eretici; l'*Adversum omnes haereses* di Vittorino dovè esser composto verso l'anno 300, e noi troviamo che l'opuscolo pseudo-tertullianeo trovasi già citato nel IV secolo da Paciano [2], e da Girolamo [3]. Infine la notizia data dallo stesso Girolamo [4], che Vittorino conobbe ed utilizzò le opere d'Ippolito, concorderebbe mirabilmente con il fatto che l'*Adversum omnes haereses* è una riduzione latina del *Syntagma* d'Ippolito contro tutti gli eretici, arricchita con elementi tolti dagli scritti di Tertulliano. Ma contro la paternità di Vittorino militano due circostanze: l'una, che la forma dell'*Adversum omnes haereses* è di gran lunga più corretta di quella dei frammenti vittoriniani a noi pervenuti; l'altra, anche più grave, che verosimilmente l'opuscolo fu scritto nella prima metà del III secolo, perchè la serie degli eretici comincia con Dositeo ed arriva solo fino a Praxea.

La parte più notevole delle opere di Vittorino è costituita degli scritti di esegesi biblica. Girolamo conosceva di lui i seguenti commentari: *in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Isaiam, in Ezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Canticum Canticorum, in Apocalypsim Iohannis* [5], *in Matthaeum* [6].

Egli ci ha anche lasciato sull'indole di tali opere qualche particolare indicazione. che vale a darcene un concetto generico. Così in Ep. 36, 16 ci fa sapere che nel commentario sulla Genesi Vittorino interpretava allegoricamente la benedizione d'Isacco; che nel passo IV, 13 dell'Ecclesiaste, dove è detto che un fanciullo povero ed intelligente vale più di un re vecchio e pazzo, egli vedeva un'allegoria di Cristo e del diavolo [7], e che intendeva le *sex alae uni et sex alae alteri*, di cui parla Isaia (VI, 2), come riferite ai dodici Apostoli [8]. Forse si riporta al *Commento su Matteo* l'ac-

(1) Optav. Milev., *De schismate Donat.* = *Contra Parmenianum donatistam*, I, 9.
(2) Pacian., *Ad Sympron.*, I, 1.
(3) Hieron., *Adv. Lucifer.*, 23.
(4) Hieron., *Epist.* 36, 16.
(5) Hieron., *De vir. ill.*, 74.
(6) Hieron., *Transl. hom. Orig. in Lucam, praef.*
(7) Hieron., *Comm. in Eccles. ad* IV, 13 sgg.
(8) Hieron., *Epist.* 18, 6.

cenno geronimiano che Vittorino considerava i « fratelli del Signore » non come figli di Maria, ma come parenti lontani di Gesù (1).

Da alcune allusioni di Cassiodoro infine (2) sembra potersi dedurre che i commentari vittoriniani, più che di una esegesi continuata dei libri sacri, erano costituiti di discussioni singole su alcuni fra i più difficili passi del testo biblico.

Del *Commentarium in Evangelium Matthaei* è molto probabile che noi possediamo un avanzo nei frammenti che il Mercati pubblicò dal codice Ambrosiano (I 101 sup., sec. VIII) col titolo *Anonymi Chiliastae in Matthaeum fragmenta* (3). Essi sono contraddistinti da una nota di chiliasmo moderato « aborrente dalle aspettazioni di godimenti corporei durante il millenario regno glorioso di Cristo in terra » (4). Ora che Vittorino fosse seguace della dottrina millenarista, sappiamo da Girolamo (5), e il poco che ci rimane del Commento vittoriniano all'Apocalissi, presenta forti analogie, per quel che riguarda l'esposizione delle dottrine chiliastiche, col contenuto dei frammenti ambrosiani. Inoltre le frequenti allusioni ai *lapsi*, l'uso di una versione biblica assai vicina a quella adoperata da Cipriano, non ci permettono di abbassare la data di questo trattato oltre la fine del III o il principio del IV secolo, e quindi anche per questo lato l'identificazione vittoriniana sembra presentare tutti i caratteri della verosimiglianza. Il latino dei frammenti è assai mediocre, e la lingua è tale che il Turner, per esempio, si è domandato se, invece che con un originale, non si avesse piuttosto che fare con una traduzione dal greco (6). In tal caso l'autore dell'ignoto commentario greco potrebbe essere stato Ippolito, di cui appunto Girolamo cita un'esegesi *in Matthaeum* (7), e del quale abbiam visto che Vittorino conobbe ed utilizzò le opere. Però, siccome il confronto fra le teorie escatologiche, quali appaiono dagli scritti superstiti d'Ippolito, e quelle che sono svolte nei frammenti ambrosiani, mostra che il millenarismo

(1) Hieron., *Adv. Helvidium*, 17. Vedi su ciò U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », vol. I, pag. 38 sg.; vol. II, pag. 236 sgg.

(2) Cassiod., *Instit.*, I, 5, 7, 9.

(3) G. Mercati, in *Studi e Testi*, 11 (Roma, 1903), pagg. 1-49.

(4) Mercati, *Op. cit.*, pag. 20.

(5) Hieron., *De vir. ill.*, 18; *Comm. in Ezech. ad* 36, 1 sgg.

(6) C. H. Turner, *An exegetical fragment of the third century* (*Journal of theological studies*, V, 1904, pag. 220 sgg.). Il Turner crede di scorgere indizi di traduzione in frasi come queste: « *qui a Christo resurgente* » (*ibid.*, pag. 237), « *de eius accipit* » (*ibid.*, pag. 239).

(7) Hieron., *Comment. in Matthaeum, prolog.* (Migne, *P. L.*, XXVI, 15).

di Ippolito si presentava in una forma di gran lunga più attenuata di fronte al chiliasmo vittoriniano, si deve venire alla conclusione che Vittorino, se anche dedusse dall'esegeta greco il contenuto dell'opera sua, non si limitò ad una traduzione scrupolosamente fedele, ma rielaborò la materia secondo i propri gusti e le esigenze del tempo in cui scriveva.

Il Souter e lo Zahn invece non riconobbero ai frammenti ambrosiani la paternità di Vittorino, e supposero, dimostrando la loro tesi con argomentazioni convincenti, che il loro autore fosse piuttosto da identificare con l'*Ambrosiaster*. Il Wilmart infine si domandò se non fosse da attribuire a Vittorino un antico commento latino della parabola delle vergini stolte e delle vergini sagge, il quale, per quanto è lecito dedurre dal principio e dalla fine, deve aver fatto parte di un'opera esegetica, di maggiori dimensioni, su alcuni luoghi scelti degli Evangeli. Ma tale supposizione non è nemmeno lontanamente verosimile, poichè noi sappiamo che il vescovo di Pettau si occupò del solo Evangelo di Matteo.

Del *Commento dell'Apocalissi* fin dal sec. XVI si conoscevano due redazioni, una più breve (1) ed una più lunga (2); la quale ultima è una tarda rielaborazione della prima. Se non che nemmeno la redazione più breve deve considerarsi come la forma originaria del testo vittoriniano; poichè essa — e ciò si deduce dal prologo, il quale nei manoscritti precede l'opera — non è che un rifacimento dovuto a Girolamo. Questi, pregato da un certo Anatolio, riprese in esame lo scritto di Vittorino, vi tolse tutta la parte che recava tracce palesi di millenarismo, sostituendola con elementi dedotti dalla propria cultura e dall'imitazione di Ticonio, e soppresse addirittura la fine del commentario, in cui le dottrine chiliastiche si presentavano in una forma assai sviluppata. La fine dell'opera, più tardi, scoprì e pubblicò Haussleiter da un manoscritto Vaticano del XV secolo (Vat. Ottob. 3288 A). Da allora, con l'aiuto di molti indizi, si è potuto dimostrare che questo manoscritto, purtroppo corrotto da numerosissimi errori, conserva il commentario vittoriniano più o meno nella sua forma originaria. Ed è davvero da considerarsi fortunato il caso che ci ha condotti alla conoscenza di questo frammento, perchè esso ci permette di farci un'idea per lo meno approssimativa dell'ele-

(1) *Max. Bibl. veter. Patrum*, III, pag. 414-421. Cfr. Migne, *P. L.*, V, pagg. 315-316.

(2) Cfr. Migne, *P. L.*, V, pagg. 317-344.

mento più caratteristico della dottrina del vescovo di Pettau, alla cui opera Girolamo, sopprimendo appunto il millenarismo, aveva tolto il colorito storico più significativo. Elia e Geremia — insegnava Vittorino — dovranno ritornare al mondo, e predicare per tre anni e mezzo; poi verrà l'Anticristo, cioè Nerone, il quale uscirà dall'Inferno e regnerà a sua volta ancora tre anni e mezzo, alla fine dei quali comincerà sulla terra il regno millenario di Cristo.

Per un certo tempo si credette che a questo *Commento dell'Apocalissi* o a quello della *Genesi* si riportasse un curioso frammento sulla creazione, il *Tractatus de Fabrica mundi*, edito dal Cave nel 1688 da un codice Lambethanus del sec. IX. In esso l'autore tratta della significazione simbolica dei sette giorni della creazione: ai sette giorni corrisponderebbero i settemila anni della durata del mondo; al settimo giorno del riposo i mille anni del regno di Cristo, il vero sabbato, in cui il Figlio di Dio dominerà il mondo in compagnia del suo popolo di eletti. Ora, dato che noi conosciamo Vittorino come seguace delle teorie millenaristiche, l'attribuzione del trattato al vescovo di Pettau potrebbe sostenersi, se esso avesse l'apparenza di un commentario. Ma, oltre al fatto che il *Tractatus* non sembra un'opera esegetica, c'è di più la circostanza che esso non può aver appartenuto nè al *Commento dell'Apocalissi* — poichè la parte di questo, che noi conosciamo direttamente, induce ad escludere in modo assoluto una simile ipotesi —, nè al *Commento della Genesi*, come provano le parole iniziali del trattato.

Non vi sono dunque sicuri elementi di prova per l'attribuzione del *Tractatus* a Vittorino. Non si può d'altra parte negare che la natura delle teorie teologiche e simbolico-escatologiche, contenute nel trattato, farebbe propendere a dare al quesito una risposta affermativa.

Vittorino scrisse solo in latino. Ma il suo stile mancava di chiarezza e di precisione, e rivelava nell'autore un'assai scarsa padronanza della lingua. Girolamo a più riprese condanna la parte formale delle opere vittoriniane, alle quali tuttavia non è parco di lode per quel che si riferisce al contenuto (1).

Tale imperizia di forma dovett'essere una delle principali cause che nocquero alla sopravvivenza delle opere vittoriniane. I com-

(1) Hieron., *De vir. ill.*, 74; *Epist.* 58, 10; *Comment. in Is.*, prolog.; *Epist.* 70, 5.

mentari di Girolamo, scritti in un latino assai più forbito, le sostituirono completamente, e le fecero cadere in oblio, sebbene in parte esse abbiano contribuito a formare il pensiero del grande solitario di Betlem.

Vittorino è un origenista — ce lo dice appunto Girolamo — [1]; è anzi il primo che abbia trasmesso alla Chiesa occidentale il pensiero del dottore d'Alessandria. Ma, preludendo all'esempio di Ilario di Poitiers e di Ambrogio, egli non si contentò del puro e semplice ufficio di interprete, ma espose anche con libertà e singolarità di concezione le sue proprie idee [2]. Ciò è dimostrato specialmente dal fatto che, mentre Origene era stato un oppositore del chiliasmo, Vittorino fu di tali dottrine escatologiche uno degli ultimi, ma non dei meno convinti sostenitori. E forse questa spiccata tendenza al millenarismo è un'altra delle cause per cui nei secoli successivi le sue opere cessarono di essere consultate, e furono dal cosiddetto *Decretum Gelasianum* classificate fra le apocrife [3].

Da Girolamo inoltre sappiamo che Vittorino fu seguace d'Ippolito [4]. Ma tal dipendenza del discepolo d'Origene dal teologo romano non potrà che sembrarci assai naturale, se rifletteremo che Ippolito è appunto quello, fra i teologi romani, che rappresentava in Occidente la tendenza teologica, destinata tra breve a prendere in Oriente il sopravvento per opera di Origene. Si sa che nel corso del II e del III secolo due correnti si erano delineate nel mondo cristiano, per riguardo al dogma della Trinità. Gli uni affermavano il concetto dell'*unità*, gli altri quello della *distinzione* tra le persone divine. La prima corrente prevalse a Roma; la seconda, da cui si sviluppò la dottrina del Logos, la quale non era se non una derivazione della filosofia neo-platonica, trovò in Oriente il terreno più adatto alla sua diffusione. Ma anche a Roma il subordinazianismo ebbe un ardente difensore nella persona d'Ippolito, il quale accusava i papi Zefirino e Callisto di modalismo, cioè di negare la distinzione delle persone. Ora — ci domandiamo — Vittorino, figlio intellettuale dell'Oriente, professò anch'egli le teorie di Ippolito, di Giustino, di Origene, per cui

(1) Hieron., *Epist.* 61, 2: *Taceo de Victorino Petabionensi et ceteris, qui Origenem in explanatione dumtaxat scripturarum secuti sunt et expresserunt.* Cfr. *Epist.* 84, 7; *Adv. Rufin.*, III, 14; *Comment. in Eccles. ad* IV, 13.

(2) Hieron., *Epist.* 84, 7. Cfr. *Adv. Rufin.*, III, 14.

(3) Cfr. E. v. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, in *Texte und Untersuch.*, 38, 4 (Leipzig, 1912), pag. 316.

(4) Hieron., *Epist.* 36, 16.

un δεύτερος θεός era posto accanto a Dio padre, e subordinato a Lui? (1) Le prime parole del Commento dell'Apocalissi (2) sembrerebbero escludere questa ipotesi. Ma d'altra parte la dipendenza del nostro Vittorino dai due maestri, che furono tra i più validi propugnatori della dottrina del Logos, potrebbe indurci a dare al quesito una risposta affermativa.

Bisognerà allora concludere che Vittorino abbia con ciò aperto la via all'arianesimo, il quale, derivato logicamente dalla teoria del subordinazianismo, trovò nel IV secolo sì larga adesione nell'Illirico? Nulla ci autorizza a crederlo. Del resto, Vittorino, spirito speculativo di esegeta e di teologo, dev'essere rimasto un po' isolato, al tempo suo, fra i Cristiani della Pannonia, dove la nuova religione, da poco entrata nella via della conquista degli spiriti, doveva piuttosto contare tra le sue file uomini d'azione.

(1) L'espressione δεύτερος θεός già usata da Filone, a proposito del *Logos* (Euseb., *Praep. evang.* VII, 13), ritorna più tardi in Origene (*Contra Celsum*, V, 39). Giustino (*Dialog.*, 55-63) ed Ippolito (*Adv. Noetum*, 11; cfr. *ibid.*, 10) dicono solamente ἕτερος, ma sembra un fatto incontestabile che l'uno e l'altro aderiscano alla dottrina teologica del subordinazianismo (cfr. Iustin., *l. cit.*; Hippol., *Adv. Noet.*, 6, 14; *Philosoph.*, X, 32-33).

(2) Victorin. Petabion., *Comment. in Apocal.*, I, 1 (Migne, *P. L.*, V, 317): *Gratia vobis et pax ab eo qui est, et qui erat, et qui venturus est. Est, quia permanet. Erat, quia cum Patre omnia fecit, et nunc ex virgine initium sumpsit. Venturus est, utique ad iudicandum.*

FINE DEL I VOLUME.

INDICE DEI NOMI.

A

Abramo (Apocalissi d') 191.
Acilio Severo 658.
Acta Apollonii 54.
Acta Apostolorum e l'arrivo di Paolo a Roma 15; e lo gnosticismo 190.
Acta Martyrum Scillitanorum 52, 55, 58-60, 106. Bibliografia 51-52.
Acta Pauli e Tertulliano 347.
Acta Pauli et Theclae e la *Caena Cypriani* 541.
Acta Perpetuae et Felicitatis 347.
Acta Petri, fonte di Commodiano 595.
Acta Pilati e Tertulliano 347.
Acta proconsularia Cypriani 391-392, 408.
Ad Flavium Felicem - poemetto 541.
Adriano 254; rescritto 57; e la lingua greca 36.
Ad Novatianum 502-505.
Ad Senatorem - poemetto 541.
Adversus Iudaeos 534-536.
Adversus Marcionem - poemetto 349, 668.
Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate 538.
Africa. Chiesa. Vedi: Chiesa d'Africa.
Agostino S. 127, 352, 496, 500, 625, 660 e le traduzioni della Bibbia 38, 41, 42; e la sua polemica con Girolamo per la *Volgata* 43; e la lingua della Bibbia 47; e la cultura delle scuole 84; e il tertullianismo 131, 336; e Tertulliano 215, 219, 279, 323, 347, 348; e Apelle 251, 339; e le opere dell'antichità classica 395; e Cipriano 420, 426, 427, 457, 461, 466, 479, 498, 499, 505; e il *De singularitate clericorum* 532; e il *De duodecim abusivis saeculi* 538; e l'*Adversus Iudaeos* pseudociprianeo 517; e S. Perpetua 357, 359, 363, 367; e la questione battesimale contro i Donatisti 475; e la settima persecuzione 582; e il salmo abecedario 579, 602; e Arnobio 615.
Agrippino vescovo di Cartagine 61; e il sinodo africano del 220 406.
Albino competitore di Settimio Severo 134, 136, 137.
Alcibiade il montanista 216, 217.
Alessandro Severo 514.
Alessandro il montanista 216.
Ambrogio S. 496, 638, 660, 673 e i novazianisti 547; e le *Rivelazioni* di Apelle 253; e l'*Itala* 41, 42; inni 579.
Ambrosiaster e gli *Anonymi Chiliastae in Matthaeum fragmenta* 671.
Anassagora fonte di Lattanzio 648.
Anatolio di Laodicea 667.
Anatolio, il *Commento dell'Apocalissi* di Vittorino e Girolamo 671.
Aniceto papa 255.
Anticristo d'Oriente 593.
Anticristo 646, 647, 672; doppio Anticristo 593, 594.
Antifane e Valentino 260. [252.
Antimo di Nicomedia e Marcione
Antonino Pio 57, 96, 232, 254, 255.
Anubi (Culto di) a Roma 14, 102.
Apelle lo gnostico 191, 203, 205, **250-254**, 279, 339, 340, 347.

Apollinare di Ierapoli e i Giudei 209; e il Montanismo 217; e il computo pasquale 513.
Apollinare di Laodicea contro Porfirio 27.
Apollion 592.
Apollonio senatore romano 52, **53-55**, 98. Bibliografia 49-50; fonte di Minucio e Tertulliano 96.
Apollonio dell'Asia Minore avversario del montanismo 343.
Apollonio di Tiana 641.
Apologisti del Cristianesimo 28-30, 67.
Apuleio 108, 127, 227, 607, 625; e la lingua greca 36; e Minucio 68, 85, 102; e Tertulliano 345, 346, 520; mago 625.
Aquilino, martire nel 180, 60.
Arcesilao, fonte d'Arnobio 617; di Lattanzio 648.
Archelao 667.
Archeo di Leptis e il computo pasquale 513.
Ario e i suoi carmi 578.
Aristea (pseudo) e Novaziano 554.
Aristide 67; e la vita cristiana 19; e Minucio 105; fonte di Minucio 91.
Aristide il retore scrive contro i Cristiani 27.
Aristippo fonte di Lattanzio 648.
Aristone di Pella e i Giudei 209, 212.
Aristotele fonte di Lattanzio 636, 648.
Armonio, figlio di Bardesane e il loro salterio 578.
Arnobio 99, 102, 127, 585, 599, **604-617**, 625, 634, 635, 649, 650, 661, 662, 663, 664. Bibliografia 604-607; biografia 607-610; *Adversus nationes* 610-611; e la lingua della Bibbia 46-47; maestro di Lattanzio 625, 641.
Arrio Antonino, governatore dell'Asia 309.
Aspasio presbitero e la visione di Saturo 362.
Aspasio Paterno proconsole e il processo di Cipriano 391, 408, 409, 481.
Aspro governatore romano 308.
Assionico d'Antiochia, discepolo di Valentino 261.
Atanasio S. 569; *Vita di S. Antonio* 391.
Atenagora 67, 84, 91, 105; e Minucio 92; e Tertulliano 138. [658.
Ateneo e il *Symposium* di Lattanzio
Atenogene martire, autore di un inno vespertino 576.
Augusto 1, 37; e i culti stranieri a Roma 13.
Aulo Gellio 72, 108; e la *ludicra historia* di Svetonio 161.
Aureliano 655.
Aurelio lettore 400.
Ausonio 84, 102.

B

Baal (Culto di) a Roma 14.
Bardesane, discepolo di Valentino 261; e il suo salterio 578.
Barnaba (Epistola di) 347, 554.
Basilico, discepolo di Marcione 250.
Basilide, vescovo spagnolo *lapso* 488.
Basilide lo gnostico 56, 191, 443; le sue odi 578.
Basilio S. 576, 638.
Battesimo degli eretici 406-408, 475, 505-511, 555.
Beda 638.
Bibbia latina **38-48**. Bibliografia 32-34. La *Volgata* 40, 41, 42, 43, 44; l'*Afra* 40, 42; i testi europei 40; l'*Itala* 40, 41, 44.
Blandina, martire a Lione 37.
Blasto valentiniano 261.

C

Caiani 162.
Caldonio vescovo 399, 490.
Callisto papa 673; e la questione penitenziale 328, 329, 548; e il *De aleatoribus* 528, 529.
Canon Muratorianus 52, **55-57**. *Bibliografia* 50-51; e gli inni delle sette eretiche 578.
Caracalla 69, 96, 102, 130, 221, 291, 294, 306, 350.
Carneade, fonte di Arnobio 617; di Lattanzio 648.
Carpocrate, lo gnostico 191.
Cartagine (Vescovato di) 388-389.
Cassiodoro e Cipriano 497; e Vittorino 667, 670.
Catone e il mantello greco 224; e le *nenie* popolari 570.
Cecilio o Ceciliano, il presbitero che convertì Cipriano 393.
Cecilio di Biltha 474.
Cecilio Natale 69-71; 73-79; 83, 86-91, 93, 94, 106.
Celerino lettore 400; e il *De aleatoribus* 528.

Celso e l'*Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate* 538.
Celso 77, 82, 88; e l'Αληθὴς λόγος 27, 89, 90; e Minucio Felice 76, 89, 90; e la morale cristiana 26.
Cerdone, lo gnostico, 191, 231, 233.
Cerere Faria 140; Africana 180.
Cerinto 190
Cheltenam (Lista di) 380, 381, 517, 518, 524, 536.
Cibele (Culto di) a Roma 14, 215, 326.
Cicerone 71, 73, 84, 88, 94, 104, 346, 456, 600, 634, 635, 637, 661; fonte di Minucio 85-87; e le clausole metriche 102, 103; e la lingua di Minucio 107; traduttore 45; fonte di Cipriano 416; di Commodiano 595; di Arnobio 617; di Lattanzio 636, 648, 652, 660.
Cincio Severo, governatore di Tisdro 308.
Cipriano S. 84, 94, 99, 102, 127, 313, 348, 352, **369-542**, 564, 565, 581, 582, 584, 600, 611, 613, 617, 641, 649, 650, 661, 670. Bibliografia 369-388; Vita 390-411; *Ad Donatum* 412-417, 539-540; *De habitu virginum* 417-420; *Testimonia ad Quirinum* 420-426; *Quod idola dii non sint* 426-427; *De lapsis* 427-436; *De catholicae ecclesiae unitate* 436-444; *De dominica oratione* 445-449; *Ad Demetrianum* 449-457; *De mortalitate* 457-462; *De opere et eleemosynis* 462-467; *De bono patientiae* 467-471; *Sententiae episcoporum* 472-475; *De zelo et livore* 475-479; *De exhortatione martyrii* 482-486; *Epistulae* 486-493. Appendix Cyprianica 500-542; *Exhortatio de poenitentia* 501; *ad Novatianum* 502-505; *De rebaptismate* 505-512; *De Pascha computus* 512-516; *De laude martyrii* 516-520; *De spectaculis* 520-522; *De bono pudicitiae* 522-525; *De aleatoribus* 525-530; *De singularitate clericorum* 530-534; *Adversus Iudaeos* 534-536; *De montibus Sina et Sion* 536-538; *Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate* 538; *De duodecim abusivis saeculi* 538-539; *Orationes duae* 539; *Epistulae* IV 539-540; *De duplici martyrio* 540; *Genesis, Sodoma, ad Senatorem, De Pascha, ad Flavium Felicem* 541; *Caena Cypriani* 541-542; *De tribus mercedibus* 542; e la corruzione della società romana 5; e l'*Afra* 40, 42; e Novaziano 545, 546, 549, 550, 556; e i salmi nell'uso antico 565; fonte di Commodiano 581, 587, 595; e Commodiano 583, 616; fonte di Lattanzio 625, 647; e Lattanzio 641.
Cipriano di Antiochia 539.
Cipriano Gallo 539, 541.
Cirillo Gerosolimitano 88, 262, 569.
Ciro-Nerone, Anticristo d'Occidente secondo Commodiano 592, 593, 599.
Cirtensis noster 97, 104.
Cittino, martire nel 180, 60.
Chiesa d'Africa 57, 61, 388-389.
Claudiano, console nel 180, 58.
Claudio 5, 36.
Claudio Erminiano, governatore della Cappadocia 308.
Cleante, fonte di Lattanzio 648.
Clemente Alessandrino 98, 313 e il *Frammento del Muratori* 57; e Valentino lo gnostico 254, 255; fonte di Tertulliano 345; l'inno a Cristo in appendice al *Pedagogo* 577; fonte di Arnobio 616.
Clemente romano 204; e la vita cristiana 18; e la lingua greca 37; e il *Gloria Patri* 576.
Clemente papa 204.
Cleomene discepolo di Prassea 318.
Codice Agobardino. Indice 132, 139, 171, 337, 338, 345.
Coena Cypriani 500, 541-542.
Columella e l'esaurimento della terra 451.
Commodiano 105, **579-603**, 664; Bibliografia 559-563; Vita 579-587; *Instructiones* 587-590; *Carmen Apologeticum* 590-595; e Cipriano 426. [102, 106.
Commodo 3, 52, 53, 54, 57, 96, 101,
Concilio di Cartagine (251) 402, 428, 436, 481; *id.* (255 o 256) 407, 408, 412, 472; *di Efeso* (431) 467, 499; *di Nicea* (325) 607; e la questione della Pasqua 514.
Confessio Cypriani 500.
Cornelio il centurione 294, 509.
Cornelio Labeone e i suoi scritti contro i Cristiani 609; fonte di Arnobio 617.

Cornelio papa 403, 486, 499, 502; lettere di Cipriano a lui 395, 487, 488, 490, 491, 492; e Novaziano 545, 546, 547, 556.
Cornuto e la lingua greca 36.
Corruzione a Roma 4.
Cosmopolitismo nell'Impero romano 2.
Costantino 42, 528, 581, 625, 632, 654, 655, 656, 660, 661; e l'editto di Milano 31.
Cratete e il mantello dei filosofi 225.
Crescente vescovo di Cirta 474.
Crescente o Crescenzio filosofo cinico avversario di Giustino 27, 82.
Crescente discepolo di S. Pietro 57.
Crisippo fonte di Arnobio 616; fonte di Lattanzio 648.
Crispo e Lattanzio 625, 632.
Cristianesimo ed uguaglianza sociale 23; ed elemosina 23; e schiavitù 23; e fascino del martirio 24; accuse contro il cristian. 25, 89, 139-141, 145, 146; e Impero romano 1; e persecuzioni 27; e l'editto di Milano 31; e paganesimo 16, 25; e giudaismo 15, 209-210; sua diffusione 17; religione dell'amore 15, 17.
Culti stranieri a Roma 13.

D

Damaso papa e la *Volgata* 42, 344; e Lattanzio 658.
De aleatoribus 525-530.
De ave Phoenice - poemetto 659.
De bono pudicitiae 522-525.
Decio 28, 30, 390, 394, 396, 400, 412, 417, 428, 449, 450, 456, 486, 491, 492, 493, 502, 504, 517, 524, 528, 550, 581, 582, 584, 655.
Decretum Gelasianum. Vedi: Gelasio. Decreto.
De duodecim abusivis saeculi 538-539.
De duplici martyrio ed Erasmo di Rotterdam 500, 540.
De execrandis gentium diis 348-349.
De Genesi - poemetto 349.
De Iona - poemetto 349.
De Iudicio Domini - poemetto 349.
De laude martyrii 516-520.
Demetriano, magistrato romano, 406, 449, 450, 457.
Demetriano, uditore di Lattanzio, 627, 629, 634, 658, 662.
Democrito, fonte di Lattanzio 648.
De montibus Sina et Sion 536-538.
De Pascha - poemetto 541.
De Pascha computus 512-516.
De Passione Domini - poemetto 659.
De rebaptismate 505-512.
De resurrectione Domini - poemetto 659.
De singularitate clericorum 530-534.
De Sodoma - poemetto 349, 541.
De spectaculis 520-522.
Dialogo di Caio col montanista Proclo 37.
Didachè - Preghiere in essa contenute 573-575.
Dinocrate, fratello di S. Perpetua, 358, 359, 360.
Diocleziano 3, 96, 582, 607, 657, 663, 667; e la tetrarchia 4; e il Cristianesimo 30, 31, 252, 540, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 638, 639, 654, 655, 656; e Lattanzio 626.
Dione Crisostomo 225.
Dionigi d'Alessandria 480, 546, 547, 556.
Dionisio di Corinto e il Montanismo [217.
Domiziano 144, 655.
Donata, martire nel 180, 60.
Donato vescovo di Cartagine, predecessore di Cipriano, 395.
Donato amico di Cipriano 5, 412, 413, 414, 417, 493.
Donato amico di Lattanzio 651, 655.
Dositeo eretico 349, 669.

E

Editto di Milano 31, 631, 654, 655, 656.
Efrem Siro. Inni 578.
Egesippo e la *praescriptio haereticorum* 208.
Elagabalo 583.
Eleuterio papa condanna il Montanismo 217.
Elia (Apocalissi d') 191.
Eliano 36.
Empedocle fonte di Lattanzio 648.
Epicuro, fonte di Arnobio 617; di Lattanzio 648, 652.
Epifanio e Apelle 252, 253, 254.
Epigono discepolo di Prassea 318.
Epipodio S. Atti 89.
Epistola ad Diognetum 91; e la vita cristiana 21.
Epitteto 229; e la fratellanza umana 2; e i Cristiani 26.

Eracleone discepolo di Valentino 261.
Erasmo di Rotterdam e il *De duplici martyrio* 500, 540.
Ercolano vescovo 399.
Erma 190; *il Pastore* 37, 347, 528, 534, 548; e il *Canon Muratorianus* 56.
Ermogene 37, 203, 208, **267-274**, 340, 347.
Erode 310.
Erode Agrippa 310.
Esiodo fonte di Lattanzio 648.
Esseni 189.
Eulogio d'Alessandria 547, 548.
Eusebio 480, 610, 656; e Apollonio 53, 54, 96; e la versione greca dell'*Apologeticum* 153; e Tertulliano 128; e l'*Apologeticum* 143; e il Montanismo 217; e le lettere di Cipriano 491, 492; e il computo pasquale 513, 514; e la primitiva poesia cristiana 572; contro Porfirio 27; contro Ierocle 641.
Eustochio vergine 128, 344.
Eutichiano papa 37.
Eva (Evangelo d') 191.
Evemero, fonte di Lattanzio 648.
Evangeli apocrifi 191.
Exhortatio de poenitentia 501.

F

Fabiano papa 37, 400, 403, 486, 545, 549.
Fabio vescovo d'Antiochia 491, 545, 546, 556.
Fabio e il *De fuga in persecutione* 314.
Fabiola 343.
Favorino e la lingua greca 36; a Ostia 72.
Felice di Uthina 474.
Felice, martire nel 180, 60.
Felicissimo diacono 401, 436, 477, 487, 492, 494, 583.
Felicita 352, 363, 364, 366.
Filippo l'Arabo 96, 581.
Filippo (Evangelo di) 191.
Filippo di Gortina contro Marcione 236.
Filomena 251, 253, 339.
Filone 187, 188, 189, 674.
Filostorgio e Novaziano 545; contro Porfirio 27.
Filostrato 641.
Firmico Materno 102.
Firmiliano vescovo di Cesarea 492, 498, 514, 546.
Flavio grammatico 626.
Florino valentiniano 261.
Floro 68, 73, 94, 102.
Floro (Martirologio di) 667.
Fortunato sostituito a Cipriano in Cartagine dal partito di Novato 402, 494.
Fortunato vescovo di Thuccabor (?) e Cipriano 481, 482, 484.
Fronto tuus 97, 104.
Frontone 68, 77, 82, 102, 108, 520, 625; scrive contro i Cristiani 27, 88-89; e Minucio Felice 76, 88-89, 104.
Fulgenzio 341.

G

Galeno e il suo giudizio sui Cristiani 26.
Galerio 629, 630, 632, 633, 638, 639, 651, 656, 657; e il suo editto di tolleranza 30, 631, 655.
Galerio Massimo proconsole 392, 410.
Galilei 189.
Gallieno 3, 408, 409; e il suo editto di tolleranza 30.
Gallo e il Cristianesimo 405, 450, 480-481, 487, 502, 504, 517, 552, 584.
Gelasio (Decreto) e Commodiano 579; e Vittorino 673.
Generosa, martire nel 180, 60.
Genesis - poemetto 541.
Gennadio e il *De singularitate clericorum* 532, 533; e il *De rebaptismate* 506; e Commodiano 579, 580, 583, 590.
Geta 69, 221, 291, 294, 306, 350, 359, 360.
Giacomo S. 190, 347.
Giasone e Papisco (Disputa di) 538.
Giovanni Battista 333, 511.
Giovanni Evangelista 190, 198, 204, 248, 275, 278, 294, 312, 316, 331, 334, 341, 509, 511, 536; e il *Canon Muratorianus* 56; e Tertulliano 347.
Giove Damasceno (Culto di) a Roma 14.
Giove d'Eliopoli (Culto di) a Roma 14.
Giovenale e la corruzione della so-

cietà romana 5; e la Roma grecizzante dei tempi suoi 35.
Giovenco 39.
Girolamo 84, 395; e la diffusione della lingua greca 36; e gli apologisti greci 91; e l'ordine cronologico nel *De viris* 98-99; e la *Volgata* 40-44; e papa Vittore 52, 53; e Apollonio 52-54, 96; e Minucio Felice 67-69, 95, 97, 98; e Tertulliano 126, 130, 131, 139, 143, 214, 337, 338, 341, 343, 344; e Marcione 235; e Valentino 254, 262; imitatore di Tertulliano 348; e Ponzio 390; e Cipriano 392, 394, 420, 427, 457, 466, 479, 491, 496, 497; e Cipriano Gallo 541; e Novaziano 512, 548, 549, 551, 552, 555, 556; e Arnobio 607-610, 615; e Lattanzio 624, 625, 626, 627, 631, 632, 633, 648, 650, 652, 653, 658, 662, 663, 664; e Vittorino 667, 668, 669, 670, 672, 673; e il *Libellus adversus omnes haereses* 669; e il *Commentario all'Apocalissi* di Vittorino 671-672.
Giubaiano 467, 472-474, 507.
Giuda e il *Canon Muratorianus* 56; evangelo di Giuda 191.
Giuliano, l'Apostata 582; e la sua opera contro i Cristiani 88; e la *Coena Cypriani* 541.
Giuliano di Apamea e i Montanisti 216.
Giulio Africano traduttore dell'*Apologeticum* 153.
Giuseppe Flavio e la morte di Erode, di Erode Agrippa e di Pilato 310.
Giustino 67, 82, 84, 91, 138, 152, 190, 192, 209, 212, 345, 347, 673, 674; e il servizio divino cristiano 20; e Crescente 27; e la lingua greca 37; e i Valentiniani 255; e il marcionismo 236; e Valentino 262.
Gnosticismo 184-192; scritti gnostici 191.
Gordiano III, 96, 512.
Gregorio di Illiberis e i *Tractatus Origenis* 550, 668.
Gregorio Magno 569.

I

Januario, martire nel 180, 60.
Jerocle contro i Cristiani 27, 640.
Igino papa 231, 254.
Ignazio di Antiochia 37, 190, 436, 442; e la *praescriptio haereticorum* 208; e il *Gloria Patri* 576.
Ilariano governatore di Thuburbo 349, 357.
Ilariano governatore di Cartagine 307.
Ilario di Poitiers 99, 496, 501, 667, 673; inni 579.
Impero romano e Cristianesimo 1; e cultura greca 34-37.
Iordanes 41.
Ippolito di Roma 37, 127, 251, 255, 349, 548, 670, 671, 673, 674; e il *Canon Muratorianus* 57; e Valentino 260; e la questione penitenziale 329; e il trattato sulla Pasqua 514, 516; e il *De aleatoribus* 528; e l'*Adversus Iudaeos* 535; e l'Anticristo 594; e Vittorino 669.
Ireneo S. 37, 152, 192, 345, 436, 442, 552; e la *praescriptio haereticorum* 208; e Marcione 236; e Valentino 255, 260, 262; e i valentiniani Blasto e Fiorino 261; fonte di Commodiano 595.
Isaia (Assunzione d') 191.
Iside (Culto d') a Roma 14, 97, 101, 102.
Isidoro di Siviglia 638; imitatore di Tertulliano 41, 348.

L

Lampridio. Vita di Commodo 101, 102.
Lapsi (La questione dei) 307, 401-403, 428-436, 486, 487, 494, 504, 547, 555, 556.
Lattanzio 95, 99, 107, 348, 395, 426, 581, 582, 607, **618-664.** Bibliografia 618-624; vita 624-633; *De opificio Dei* 633-638; *Divinae Institutiones* 638-650; *Epitome Divinarum Institutionum* 650-651; *De ira Dei* 651-652; *De mortibus persecutorum* 652-657; Opere perdute 657-659; e Minucio Felice 67, 69, 82, 97, 98; e il *De mortibus persecutorum* 310; imitatore di Cipriano 426, 457, 625; e Cipriano 497, 499; fonte di Commodiano 583; e i due Anticristi 594; e Arnobio 615.
Letanzio, martire nel 180, 60.
Lettera di Barnaba. Vedi: Barnaba (Epistola di).
Libellus adversus omnes haereses 349, 669.

Libertà religiosa (La) e l'editto di Milano 31.
Licinio 633, 654, 655; e il Cristianesimo 31.
Lione (Martiri di) 37, 106.
Luca, Evangelo 231, 232, 248, 249.
Lucano o Luciano discepolo di Marcione 250.
Luciano di Antiochia 667.
Luciano di Samosata 73; e i culti stranieri 13; e la fraternità cristiana 18; e il suo giudizio sui Cristiani 26; fonte di Cipriano 416.
Lucifero di Cagliari 499, 501, 517.
Lucio di Castra Galbae 474.
Lucio papa 37, 407, 491.
Lucita, martire a Madaura 58.
Lucrezio fonte di Cipriano 416, 462; di Commodiano 595; di Arnobio 617; di Lattanzio 637, 648, 652.

M

Macario Magnete 639.
Macriano mago 480.
Macrobio vescovo donatista e il *De singularitate clericorum* 532, 533.
Malchione 667.
Magno e la sua questione a Cipriano sul battesimo dei Novazianisti 406.
Marciano vescovo di Arles, novazianista 403, 443, 488.
Marcione 56, 130, 191, 192, 194, 198, 203, 205, 207, 208, 219, **230-236**, 237-244, 246, 249-254, 279, 339, 347; il salterio di M. 578.
Marcioniti 181, 194, 207, 244.
Marco Evangelista 248.
Marco Aurelio 17, 57, 68, 72, 82, 88, 96, 104, 215, 229, 250, 254, 309; e il suo giudizio sui Cristiani 26; e la persecuzione contro i Cristiani 28; e i *Ricordi* 36; e il pallio dei filosofi 221; e il miracolo della pioggia 309.
Maria (Evangelo di) 191.
Marziale vescovo spagnolo *lapso* 443, 488.
Massenzio 31, 654, 656.
Massimiano Ercole 654.
Massimilla 193, 216.
Massimiano Daza 654, 656, 657.
Massimino Trace 28, 31, 540.
Massimo, vescovo novazianista 403.
Matteo (Evangelo apocrifo di) 191.
Mavilo di Adrumeto martire 308.
Melchiade papa e il *De aleatoribus* 528, 529.
Melitone vescovo di Sardi 91, 343, 347; contro Marcione 236; e il Cristianesimo 1; e il Montanismo 217; e il *Canon Muratorianus* 57; e il computo pasquale 513.
Menandro 190.
Metodio contro Porfirio 27.
Miggin, martire a Madaura 58.
Milziade 98, 152, 209, 262, 343; e i Montanisti 217.
Minucio Felice 30, 52, **67-108**, 152, 413, 527, 600, 613, 625, 650, 663; Bibliografia 63-67; e la fraternità cristiana 18; e Tertulliano - questione cronologica 69, 95-106; e Cipriano 416, 426; e Arnobio 616; e Lattanzio 625, 641, 642, 647, 648, 652.
Mitra (Culto di) a Roma 162, 583.
Modalismo 550, 673.
Monarchiani 318; monarchianismo sabelliano 552.
Montanismo 131, 215-218, 317, 323, 343, 547, 548; condannato da papa Vittore 53, 217, 219, 230, 318; da Eleuterio 217; da Zefirino 218, 318.
Montano 56, 193, 215-217, 219, 317, 323, 326, 343; e la questione penitenziale 329.
Mosè (Apocalissi di) 191.

N

Namphamo, martire a Madaura 58.
Nartzalo, martire nel 180, 60.
Natale, vescovo di Oea 473, 489.
Neoplatonici 12.
Nemesiano di Tubunae 474.
Nerone 5, 25, 27, 36, 655; e i Cristiani 28, 144; Anticristo 593, 594, 672. Vedi Ciro-Nerone, l'Anticristo d'Occidente.
Nestorio 499-500.
Nicolaiti 334.
Nigro, competitore di Settimio Severo 134.
Noeto di Smirne, maestro di Prassea 318.
Notae Tironianae 472, 493.
Novato 401-403, 477, 546.
Novazianisti 403, 436, 502, 548; *novazianismo* 547-548.
Novaziano 102, 344, 347, 349, 403, 406, 436, 439, 440, 441, 487, **543-558**, 583; Bibliografia 543-544; vita 545-548; *Epistulae* 549-550, 555-556; *De Trinitate* 550-552; *De cibis iudaicis* 552-554; imitatore di

Tertulliano 547; e le lettere di Cipriano 490, 492; e l'*Ad Novatianum* 502-505; e il *De Pascha computus* 512; e il *De laude martyrii* 518; e il *De spectaculis* e *De bono pudicitiae* 524-525; e il *De singularitate clericorum* 533; e l'*Adversus Iudaeos* 536.
Numidico presbitero cartaginese 399.

O

Oenomaus e Minucio 92.
Omero, fonte di Lattanzio 648.
Optato suddiacono 400.
Optato vescovo e la visione di Saturo 362.
Optato di Milevi e la Bibbia 42; imitatore di Cipriano 426; e Vittorino 668.
Oracula Sibyllina 593; fonte di Lattanzio 652.
Orazio 15, 34; fonte di Cipriano 479; fonte di Commodiano 595; di Lattanzio, 648.
Origene 43, 89, 209, 253, 254, 313, 348, 674; e il *De singularitate clericorum* 532; e il *De duobus abusivis saeculi* 538; e Celso 88, 89, 90; e le odi di Bardesane 578; e Vittorino 667, 673; e i *Tractatus Origenis* 668.
Orosio Paolo 449.
Osidio Geta 206.
Ottavio *Ianuario* 70-72, 76, 78-83, 91, 93, 94, 106.
Ovidio 161; fonte di Cipriano 416, 479; di Lattanzio 648.

P

Paciano di Barcellona 499, 547, 669.
Pacuvio e la testuggine 223.
Paganesimo (Il) durante l'Impero 12.
Panezio fonte di Arnobio 616.
Panfilo di Cesarea 667.
Panteno 98.
Paolino da Nola 84, 95.
Paolo S. 190, 251, 254, 256, 279, 296, 315, 316, 330, 341, 442; e il *Canon Muratorianus* 56; a Roma 16; e l'amore cristiano 18; e la lingua greca 37; e il battesimo 163; e il matrimonio 179; e il canone di Marcione 231, 232, 233, 248, 249; e le seconde nozze 284, 323, 324, 325; e il velo delle vergini 286-288; e il suo perdono all'incestuoso di Corinto 331-334; e la riabilitazione dei peccatori 335; e la risurrezione della carne 282; e l'unità della Chiesa 437; e la penitenza 501; e il *De singularitate clericorum* 533; e le vergini 491; e l'antica poesia cristiana 570, 571; (Assunzione di) 191.
Paolo di Concordia e Cipriano 496.
Papia e la *praescriptio haereticorum* 208; fonte di Commodiano 583.
Parmeniano e il suo salterio 578.
Pasqua (Questione della) 53, 512-516.
Passio Ss. Perpetuae et Felicitatis, 52, **349-368.**
Patricio apostolo irlandese e il *De duodecim abusivis saeculi* 538.
Patripassiani 268, 318, 319, 322.
Pelagio e i *Testimonia* di Cipriano 426.
Pentadio amico di Lattanzio 650, 651.
Perennio giudice 54.
Perpetua S. 278, **349-366.**
Persecuzioni contro il Cristianesimo 28, 30.
Persio fonte di Lattanzio 648.
Pierio d'Alessandria 667.
Pietro S. 52, 199, 204, 316, 437, 442, 476; e il *Canon Muratorianus* 56; e la Chiesa d'Africa 57; e le origini dello gnosticismo 190; e la contesa con Paolo 233; e il Centurione Cornelio 294; e le chiavi del regno di Dio 335; e Tertulliano 347; il primato della Chiesa romana e Cipriano 443; e le vergini 419; e il *De singularitate clericorum* 531.
Pilato (La morte di) 310.
Pio papa I 56, 254.
Pisone fonte di Tertulliano 161.
Pistis Sophia 191, 260.
Pitagora, fonte di Lattanzio 648.
Pitagorici 12.
Platone 12, 29, 73, 80, 161, 276; fonte di Minucio 85; fonte di Arnobio 616; fonte di Lattanzio 648.
Platonici 275.
Plinio il Vecchio 227, 345, 637.
Plinio il Giovane 102; fonte di Tertulliano 151; fonte di Cipriano 416; e gl'inni cristiani 572; e i cristiani 26.
Plotino il neoplatonico 12.
Plutarco e i culti stranieri 13; e il *Symposium* di Lattanzio 658.
Poesia cristiana. Origini 563-579.
Poesia religiosa nelle sette eretiche 577-578.

Policarpo S. 190, 204, 313; e Marcione 236.
Policrate di Efeso e il *Canon Muratorianus* 57; e il computo pasquale 513.
Pollione S. (Atti) 89.
Pompeo vescovo di Sabrata 489.
Pomponio diacono 354, 357, 360.
Ponzio. *Vita Cypriani* 390-391, 399, 404, 409, 410, 417, 427, 436, 445, 462, 466, 475, 481, 493, 524.
Porfirio contro il Cristianesimo 27; fonte di Ierocle 640.
Potito discepolo di Marcione 250.
Prassea 53, 208, 218, 317-322, 349, 669.
Prepone discepolo di Marcione 250.
Presente, console nel 180, 58.
Prisca vedova di Diocleziano 654.
Priscilla 193, 215.
Proclo il montanista confutato da Caio 218.
Proclo il neoplatonico 12.
Proculo guarisce Settimio Severo 309.
Proculo e Valentino 262.
Properzio e i culti stranieri 13.
Prudenzio 499; imitatore di Tertulliano 348.
Pudente soldato e Saturo 365.

Q

Quadrato 67, 91.
Quartodecimani. Vedi: *Pasqua* (Questione della).
Quintiliano 102.
Quintilla 161.
Quinto e l'*Ep.* 71 di Cipriano 475.
Quirino e i *Testimonia* di Cipriano 420, 423.

R

Rabano Mauro e la *Caena Cypriani* 541.
Reticio d'Autun 547; e l'*Ad Novatianum* 502.
Revelatio capitis B. Ioannis Baptistae 500.
Revocato 352, 365.
Rodone 251, 252; contro Marcione 236.
Rogaziano, presbitero cartaginese 399.
Rufino 491, 496, 550; e il *Commentarius in Symbolum apostolorum* 500.
Rutilio martire 315.

S

Sabellio discepolo di Prassea 318.
Sadducei 280.
Sallustio 89; fonte di Cipriano 416; di Lattanzio 648.
Salomone (Odi di) 578.
Sanae martire a Madaura 58.
Santo martire a Lione 37.
Saturnino martire con Perpetua e Felicita 352, 365.
Saturnino d'Antiochia 190.
Saturnino di Tucca 474.
Saturo martire con Perpetua e Felicita 351-353, 355, 361-366.
Saturo lettore 400.
Scapula 61, 218, 229, 314, 456; e la persecuzione del 211 a Cartagine 130, 283, 305, 306-310.
Scritti contro i Cristiani 27.
Seconda, martire nel 180, 60.
Secundulo martire con Felicita e Perpetua 352.
Seneca, fonte di Lattanzio 648, 652, 660.
Serapide (Culto di) a Roma 14.
Serapione d'Antiochia e il Montanismo 217.
Serapione vescovo di Tmuis - Eucologio 569.
Settimio Severo 3, 69, 96, 130, 218, 221, 237, 291, 309; e il Cristianesimo 28, 152, 305, 306, 350, 353; lotta contro Nigro e Albino 134, 136, 137; e le coorti pretorie 3.
Sidonio Apollinare 41.
Silvestro papa 581.
Simone il Cananeo o lo Zelota 57.
Simone il Mago 190.
Simproniano novazianista 547.
Sisto papa II 506, 507; e l'*adversus Iudaeos* 536; suo martirio 489; e l'*Ad Novatianum* 503.
Socrate filosofo 75, 80.
Socrate storico e Novaziano 548.
Sodomiti 234.
Sorano medico 275.
Sotade, vescovo di Anchialo e i Montanisti 216.
Sotero papa e il Montanismo 217, 343; e il computo pasquale 513.
Sparziano. Vita di Caracalla 102.
Sperato, martire nel 180, 58-60.
Stefano papa e il novazianista Marciano 43; e Cipriano 407, 408, 472, 488, 490, 491; e la controversia battesimale 443, 505; e il *De reba-*

ptismate 505, 507, 512; vittima della persecuzione di Valeriano 481.
Stesicoro fonte di Tertulliano 161.
Stoici 11, 187.
Sulpicio Severo 47; *Vita S. Martini* 391.
Svetonio 5, 36, 102; fonte di Tertulliano 161; e la corruzione della società romana 5; e la diffusione della lingua greca 36.
Synero discepolo di Marcione 250.
Syra (Culto della Dea) a Roma 14.

T

Tacito e la corruzione della società romana 5; fonte di Minucio 85; fonte di Tertulliano 151.
Taziano 67, 82, 84, 91, 92, 105, 138, 152, 345, 347, 416.
Temisonte il Montanista 216.
Teoctisto di Palestina 546.
Teodosio 582.
Teodoto di Bizanzio 216; scomunicato da papa Vittore 52, 192, 217.
Teofilo d'Antiochia 67, 91, 92, 105, 138, 347; e Marcione 236; contro Ermogene 267, 268; fonte di Commodiano 595; e Lattanzio 641, 647.
Terenzio fonte di Commodiano 595.
Tertullianismo 131, 336-337, 548.
Tertulliano 52, 68, 81, 84, 102, 107, **126-349**, 351, 352, 389, 394, 395, 397, 406, 425, 436, 441, 442, 456, 495, 496, 497, 500, 527, 548, 549, 552, 554, 564; 581, 582, 597, 599, 609, 613, 615, 617, 635, 641, 648, 650, 661, 664, 669. Bibliografia 109-126; Vita 126-131; Cronologia delle opere 132-133; *Ad martyras* 133-136; *Ad nationes* 136-143; *Apologeticum* 143-153; *De testimonio animae* 153-155; *De spectaculis* 156-161; *De baptismo* 161-163; *De oratione* 163-166; *De poenitentia* 166-169; *De patientia* 169-171; *De cultu feminarum* 171-178; *Ad uxorem* 178-183; *De praescriptione haereticorum* 192-209; *Adversus Iudaeos* 209-213; *De pallio* 221-229; *Adversus Marcionem* 237-250; *Adversus Valentinianos* 261-266; *Adversus Hermogenem* 266-274; *De anima* 274-279; *De carne Christi* e *De resurrectione carnis* 279-283; *De exhortatione castitatis* 283-286; *De virginibus velandis* 286-289; *De corona militis* 290-294; *De idololatria* 294-305; *Ad Scapulam* 306-310; *Scorpiace* 310-313; *De fuga in persecutione* 313-317; *Adversus Praxeam* 317-322; *De monogamia* 322-325; *De ieiunio* 325-328; *De pudicitia* 328-336; Opere perdute 337-345; *De spe fidelium* 338; *De paradiso* 338-339; *Adversus Apelleiacos* 339-340; *De censu animae* 340; *De fato* 340-341; *De ecstasi* 341-343; *De Aaron vestibus* 343-344; *Libellus ad amicum philosophum* 344; Opere spurie 348-349; e la fraternità cristiana 18; e i suoi scritti greci 37; e la Bibbia 38, 39, 45; e Vigellio Saturnino 57; e la diffusione del Cristianesimo in Africa 61; e Minucio Felice. Questione cronologica 69, 95-106; e il Montanismo 219-220; e Cipriano 416, 419, 426, 444, 445, 448, 449, 462, 467, 470, 471, 497, 523; e le accuse ai Cristiani 457; e i Salmi di Valentino 578; e le poesie della chiesa montanista di Cartagine 578; e i poemetti *Genesis, Sodoma, de Iona, ad Senatorem, De pascha, ad Flavium Felicem* 541; e il *De Trinitate* di Novaziano 550; e la dottrina cristologica di Novaziano 557; e i Salmi nella liturgia 565, e l'antica poesia cristiana 572, 573; e il *Gloria Patri* 576; fonte di Commodiano 583; e Commodiano 600, 616; fonte di Lattanzio 625, 647; e Lattanzio 641, 642.
Tertullo, un vescovo che esortò Cipriano alla fuga 398.
Terzio diacono 354.
Theodas e Valentino 256.
Tiberio 4, 233; e i culti stranieri a Roma 13.
Ticonio 671.
Timeo fonte di Tertulliano 161.
Timoteo discepolo di S. Paolo 333.
Tolomeo discepolo di Valentino 261.
Tommaso (Evangelo di) 191.
Tractatus de fabrica mundi 672.
Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum 550, 668.
Traiano 572; e il suo rescritto riguardo ai Cristiani 28, 57, 144, 145.
Trebellio Pollione. Vita di Claudio II 567.
Tremellio e l'esaurimento della terra 451.

V

Valentino lo gnostico 56, 191, 192,

198, 203, 205, 207, 208, 235, **254-261**, 262-264, 266, 279; e le *Odi di Salomone* 578.
Valentiniani 194, 207, 263, 265, 266, 280, 310.
VALENTINIANO I 658.
VALERIA vedova di Galerio 654.
VALERIANO 30, 408, 409, 420, 480, 482, 486, 488, 489, 491, 492, 507, 548, 552, 584, 655.
VARRONE fonte di Minucio e Tertulliano 97, 141, 142, 151, 161, 226, 345; e le *nenie* popolari 570; fonte di Arnobio 617; di Lattanzio 637, 648.
VELLEIO PATERCOLO 102.
VENANZIO FORTUNATO. *De resurrectione Domini* 659.
VENANZIO di Thinisa 474.
VESPRONIO CANDIDO 308.
VESTIA, martire nel 180, 60.
VETURIO, martire nel 180, 60.
VIGELLIO SATURNINO persecutore dei Cristiani in Africa 57, 58, 308.
VIGILIO vescovo africano (?) 538.
VINCENZO di Lerino e Tertulliano 348.
VIRGILIO e i culti stranieri 13; fonte di Tertulliano 151, 161; di Cipriano 416; di Commodiano 595; di Lattanzio 637, 648.
VITTORE I papa **52-53**, 54, 529; Bibliografia 49; fonte di Minucio e Tertulliano 97; e Teodoto di Bizanzio 192; e il Montanismo 53, 217, 219, 230, 318; e il *De aleatoribus* 53, 527; e il computo pasquale 513.
VITTORE di Vita 367.
VITTORINO Afro 668.
VITTORINO di Pettau 99, 127, 496, 550, 582, **665-674**. Bibliografia 665-667; Vita 667-668; opere spurie 668-669; *Commentarium in Evangelium Matthaei* 670-671; *Commento dell'Apocalissi* 671-672; e la Bibbia 42; e i due Anticristi 593; inni 579; e il *Libellus adversus omnes haereses* 349, 668-669.
VOLUSIANO 502, 552.

Z

ZEFIRINO papa 673; condanna il Montanismo 218, 318.
ZENONE fonte di Arnobio 616; di Lattanzio 648.
ZOSIMO 449.
ZOTICO di Comana e i Montanisti 216.

CORREZIONI

Pag.	13	*rigo*	13	: specialmenti	*corr.*:	specialmente
»	28	»	9	: Cistiani	» :	Cristiani
»	31	»	1	: nel 313 dopo	» :	nel 313, dopo
»	36	»	20-21	: laino	» :	latino
»	45	»	21	: pofondo	» :	profondo
»	79	»	12	: bensì	» :	bensì
»	89	»	23	: calunie	» :	calunnie
»	149	»	26	: al erata	» :	alterata
»	198	»	34	: filosofia.	» :	filosofia:
»	255	»	6	: corrom	» :	corrom-
»	291	»	29	: proi,	» :	proi-
»	297	»	2	: tiglio, sa	» :	tiglio sa
»	298	»	23-24	: giudizio	» :	indizio
»	347	»	35	: Novazia	» :	Novazia-
»	357	»	36	: ammirato	» :	ammirato,
»	363	*nota*	2	: *martyr*	» :	*martyr.*
»	366	*rigo*	10	: Perdetua	» :	Perpetua
»	374	»	10	: *Tironan.*	» :	*Tironian.*
»	452	»	26	: i servi	» :	ti servi
»	454	»	9	: *l* culto	» :	il culto
»	455	»	17	: L'opuscolo chiude	» :	L'opuscolo si chiude
»	461	»	37	: anima de	» :	anima del
»	478	»	20	: l'unità e la carità	» :	l'umiltà e la carità
»	497	»	10	: diventastrabocche vole	» :	diventa strabocchevole
»	500	»	15	: scrittore (²).	» :	scrittore » (²).
»	554	»	10	: non può non essere	» :	non può essere
»	587	»	30	: I. *De populo*	» :	(I. *De populo*
»	609	»	7	: princip îmorali	» :	principî morali
»	633	*nota*	3	: cattedra retorica	» :	cattedra di retorica
»	648	*rigo*	1	: sul	» :	sul-
»	648	»	37	: Chiesa, ed	» :	Chiesa ed
»	650	»	31	: *librum* ἀκέφαλον	» :	*liber* ἀκέφαλος

AGGIUNTE

Pag. 64: G. Hinnisdaels, *L' « Octavius » de Minucius Felix et l'Apologétique de Tertullien*, Bruxelles, 1924.

» 109: *Tertulliano*, a cura di F. Ramorino (Collez. « Il Pensiero Cristiano », n. 3, Milano, 1922).

» 119: Paolo Vitton, *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, Roma, Tipografia della R. Accad. dei Lincei, 1924.

CONTENUTO DEL VOLUME.

PREFAZIONE . . . . . pag. IX

INTRODUZIONE . . . . . » 1

CAPITOLO I..... Le origini. Diffusione della lingua greca in Occidente. Le prime traduzioni latine della Bibbia . . . . . » 32

CAPITOLO II.... I primi scrittori di lingua latina. Il papa Vittore. Il senatore Apollonio. Il frammento del Muratori. Gli *Acta Martyrum Scillitanorum* . . . . . » 49

CAPITOLO III.... Minucio Felice . . . . . » 63

CAPITOLO IV... Tertulliano . . . . . » 109

CAPITOLO V.... Cipriano . . . . . » 369

CAPITOLO VI... Novaziano . . . . . » 543

CAPITOLO VII.. Le origini della poesia cristiana. Commodiano . . . . » 559

CAPITOLO VIII. Alla vigilia della pace della Chiesa. Arnobio . . . . . » 604

CAPITOLO IX... Lattanzio . . . . . » 618

CAPITOLO X.... Vittorino di Pettau . . . . . » 665

Indice dei nomi . . . . . » 675

Correzioni e aggiunte . . . . . » 686

Autorevoli giudizi sull'Opera:

UMBERTO MORICCA

STORIA DELLA LETTERATURA LATINA CRISTIANA

VOLUME I.

Dalle origini fino al tempo di Costantino

Pagine XII-700: L. 40 — Franco: 42,50.

Dalla *Rivista dei Giovani,* Luglio 1925, p. 444 segg.

In Italia non è ancora diffuso fra gli studiosi e le persone colte il concetto d'una manifestazione letteraria latina distinta da quella classica e sviluppatasi per influsso d'un pensiero assolutamente nuovo, il quale ha determinato forme indipendenti da quelle comuni alla latinità romana classica. Questo concetto è da lungo tempo diffuso fra gli studiosi stranieri, i quali alle letterature dell'età cristiana hanno dedicato lavori di vasta mole, considerandole come manifestazioni indipendenti nel pensiero e nelle forme. Fare della letteratura latino-cristiana un'appendice di quella romano-classica, o trascurarla e ignorarla quasi completamente, come fin qui si è fatto fra noi, è un indice superstite di quella deficienza culturale che in questo come in altri campi fino a qualche tempo addietro afflisse il nostro Paese. Con soddisfazione però vediamo ora rinnovarsi lo sforzo per supplire a tali deficienze, e ne è prova nel riguardo degli studi latini, il bel volume del Moricca, pubblicato in nobilissima veste tipografica dalla Società Editrice Internazionale. È il primo volume d'un grandioso lavoro che illustrerà tutto il pensiero cristiano e le forme letterarie che esso ha assunto, dagli inizi fino al sorgere dell'età medioevale. La pubblicazione è un nobile ardimento sia per il notissimo autore sia per la Casa Editrice, che promuove, con questa e con altre pubblicazioni del genere, una provvida e coraggiosa opera di cultura e di educazione nazionale.

Gli studiosi stranieri che hanno trattato la letteratura cristiana l'hanno spesso considerata sotto un aspetto un poco troppo unilaterale, cioè come

riflesso del pensiero dogmatico; sotto questo aspetto le loro opere, più che storia letteraria, sono una storia del dogma. Altre volte invece si limitarono a catalogare, con laboriosa e acuta ricerca, tutti i documenti letterari d'un dato periodo e ad assegnare di ciascuno, con dotte induzioni, la cronologia più probabile, a ricercarne le fonti, a designarne e valutarne i codici manoscritti. Si comprende che tutto questo lavoro di critica è necessario come base analitica per la più profonda comprensione del pensiero cristiano attraverso la produzione letteraria; ma non è tutto. L'essenziale intento è quello di diffondere e di far conoscere questo pensiero nei suoi aspetti fondamentali, in quanto ha di sua proprietà esclusiva, in quello che esso contiene di nuovo e di originale, confrontato con le manifestazioni che l'hanno preceduto, e riallacciato con gli ulteriori suoi sviluppi nelle età e nelle letterature moderne. A raggiungere questo intento nel modo più vivace e geniale sembra riservata l'opera degli studiosi italiani, fra i quali da qualche decennio va diffondendosi e aumentando l'interesse per lo studio della letteratura cristiana. La quale è multilingue, e, si potrebbe dire, cosmopolita fin dalle sue origini; ma per noi più importante senza paragone è quella parte vastissima della letteratura cristiana che si manifestò e grandeggiò con la lingua di Roma.

Sotto la spinta irresistibile d'un pensiero e d'un sentimento nuovi, d'una nuova visione della vita, del mondo e degli umani destini e dei problemi morali, la lingua latina creò spontaneamente nell'età cristiana una nuova letteratura; novità di pensiero e di vita determinarono novità di forme, e, in gran parte, novità di linguaggio. Carattere dominante di questa, come di tutte le letterature spontanee, è quello di nascere col canto, con l'effusione poetica, espressa nelle forme primordiali, senza preoccupazione di scuola, senza preziosità nè ricercatezza alcuna.

E quando il linguaggio, per naturale virtù di riflessione, si volge alla ricerca di quella realtà ineffabile che tutta scuote l'anima e la fa vibrare di fede nell'effusione poetica, allora nasce la prosa cristiana, che, dinanzi a una nuova concezione della vita, si atteggia a movenze sue proprie, muove dapprima incerta e impetuosa, « come torrente ch'alta vena preme », e dura fatica a ritrovar se stessa, ad adagiarsi in un tono di espressione proporzionato all'anima nuova di cui è riflesso ed espressione genuina.

Il Moricca, se non mi sbaglio, ha aderito a questi concetti nello scrivere questo primo volume della sua vasta opera, che ci auguriamo di veder presto completa. Il suo è un libro che, prima di tutto, *vuole farsi leggere,* non solo dagli specialisti delle discipline filologiche, ma anche dalle persone colte, anche dai giovani che coltivano gli studi classici e desiderano prendere contatto con una grande manifestazione di pensiero che nelle scuole d'Italia (specialmente nelle Università) non ha ancora diritto di cittadinanza. E dico subito che il chiaro Autore ha raggiunto pienamente questo importantissimo risultato. Ma non si creda con questo di trovarci dinanzi a un'opera facilona, superficiale, occasionale; chi conosce l'attività letteraria del Moricca non potrebbe neppure immaginarlo. Il suo volume contiene tutto quello che può cercarvi uno specialista: bibliografia copiosa, indicazione di manoscritti, impostazione, discussione e soluzione delle questioni critiche riguardo all'età dei singoli scritti, alle fonti, ai reciproci rapporti. Un giovane, per esempio, che volesse fare una dissertazione di laurea su un argomento di latinità cristiana, avrebbe in questo volume (per il periodo delle origini) ciò che fa per lui, e vi troverebbe una sicura guida bibliografica. Ma più volentieri raccomando la lettura di questo

libro a tutti quelli che amano valutare o rivalutare il pensiero cristiano riportandosi alle sue prime e più limpide fonti.

Il volume è dedicato al periodo delle prime manifestazioni letterarie: vi dominano due grandi figure, Tertulliano e Cipriano. Queste due personalità sono incorniciate in una serie di vivaci, profondi e attraenti quadri descrittivi intorno alla vita, al costume e al pensiero dell'età in cui vissero e scrissero. Le trenta pagine che l'Autore dedica sul principio del volume alla pittura dell'ambiente ideale e morale in cui sorse il primo pensiero cristiano sono un quadro dei più completi e coloriti e moderni che si possano desiderare: dico *moderni* in quanto la visione d'ambiente è presa da punti prospettici pieni di originalità, in modo da incatenare subito l'attenzione del lettore.

Il pensiero di Tertulliano, Cipriano e dei minori, trattati in questo volume, risulta non solo da esposizione sommaria dell'Autore, che bene addentro mostra d'averli ponderati leggendoli con l'occhio del critico geniale ed equilibrato, ma anche spesso da larghi brani riprodotti in buona traduzione, in quei punti nei quali il metodo più efficace è il ricorso diretto alla fonte.

L'A. dedica un buon numero di pagine alle origini della poetica cristiana latina. In questa parte il suo volume prende un posto assolutamente nuovo fra quanti finora hanno studiato le letterature cristiane. La poetica cristiana è la parte più fortemente e più intensamente originale nella manifestazione estetica determinata dal nuovo pensiero: e appunto questa parte era stata trascurata, come elemento insignificante.

Invece questo elemento è quello che ci mette a contatto della prima sorgente dell'estetica nuova; qui lo storico si trova dinanzi a un fenomeno inaspettato e sorprendente: una vena vivissima e copiosissima di sentimento sgorga dalle profondità inesplorate del cuore umano, e come fuoco incandescente trasforma, rinnova, crea tutta una serie di nuove impressioni, di desideri, d'invocazioni, di speranze: è la più forte espressione che finora abbia potuto trovare lo spirito umano in contatto con le realtà superiori, per esprimere se stesso nella sua vita profonda, tutto vibrante e assorto in un impeto di fede e d'amore, che tutta trasforma la vita. L'ultima parte del libro è dedicata agli scrittori del periodo costantiniano, fra i quali primeggia Lattanzio. Con belle e buone pagine l'Autore, fra le dotte ricerche e discussioni, ci fa conoscere questo scrittore, che tenta la prima grandiosa ed eloquente esposizione del pensiero filosofico ispirato alla rivelazione cristiana, della morale cristiana in confronto con quella pagana. Cessato il fremito impetuoso del primo effondersi sotto la spinta della persecuzione, il sentimento della nuova età letteraria comincia a placarsi, a prender forma, adagiandosi in quella compostezza di movenze che fece di Lattanzio un fiume d'eloquenza tulliana, come lo definì S. Gerolamo, e che prepara l'opera granitica di Sant'Agostino nella speculazione e di San Gerolamo nella critica.

Mentre salutiamo con gioia la pubblicazione di questo primo volume, auguriamo al valente Moricca di perseverare fino al felice compimento dei successivi, e invitiamo caldamente i giovani amici a leggere.

Sisto Colombo, Libero Docente di Letteratura Latina nella R. Università di Torino.

* * *

Da *I Libri del giorno*, Gennaio 1926, p. 27.

Fino ad oggi non esisteva, fra noi, una trattazione completa e sistematica della storia del pensiero cristiano nella letteratura latina; e perciò è degna di nota quest'opera di Umberto Moricca.

Il primo volume, recentemente pubblicato, si rifà dalle origini, e si conclude con l'editto di Costantino. Per un secolo e mezzo dopo la morte di Cristo, il pensiero cristiano non trovò una sola espressione latina, e si affidò interamente alla lingua greca, diffusa e prevalente in tutto il bacino mediterraneo. Ma quando il movimento della nuova fede si avviò ad acquistare rapidamente estensione e profondità, apparve necessaria la propaganda latina. Le prime opere furono traduzioni dal greco, e fra i primi scrittori originali si ricordano Papa Vittore e Apollonio. È grazia singolare che da quella lontana alba letteraria siano giunti fino a noi i luminosi « Atti dei Martiri Scillitani »: processo verbale di un interrogatorio, commovente come la scena di un'alta tragedia, nella sua purissima semplicità.

Gli scrittori più eminenti di questo periodo appartengono tutti a quell'Africa latina, che poi doveva dare Sant'Agostino; e Minucio Felice apre la serie. Si arriva fino a Lattanzio, e, come dicevo, all'editto di Costantino, che chiude il ciclo delle persecuzioni per aprire una nuova storia. Questa letteratura, vastissima perchè comprende anche scrittori oltremodo fecondi, accompagna dunque il periodo eroico del Cristianesimo, e riceve da ciò il suo massimo interesse. Gli scrittori oppongono alle calunnie e alle persecuzioni le apologie della fede; riassumono e illustrano il verbo cristiano; compongono trattati di morale e di pietà; discutono e respingono le sorgenti eresie. Alcuni, come Novaziano e Arnobio, si perdono nell'eresia; ma indirettamente, con le discussioni che suscitano, anche essi servono alla propaganda del Cristianesimo.

L'opera collettiva sembra corrispondere a un provvidenziale disegno. In poco più di un secolo, fra il 200 e il 313, questi campioni della nuova religione, pure avendo in comune la fede e gl'intenti, e ripetendo spesso, anche per derivazione letteraria, gli argomenti, hanno compiuto un immane lavoro ordinatamente distribuito. Tertulliano si rivolse specialmente al volgo dei pagani e agli alti magistrati romani; S. Cipriano scrisse per i fedeli della comunità cartaginese, e poi per tutti i cattolici del suo tempo; Lattanzio, con la sua mente ordinata e la sua classica arte, portò la propaganda fra i ceti colti e aristocratici della società imperiale. La resistenza a un mondo ferocemente armato si irradia così da un centro unico, per vie diverse, si fa attiva, agguerrita, e finisce col trionfare. *In hoc signo vinces.*

Umberto Moricca ha animato l'ampia e minuta erudizione, che va dalla critica delle fonti a quella della cronologia e all'esegetica, con la vivezza dell'arte. Le figure più salienti non sono, così, solamente « antichi autori », ma personaggi di un dramma che ha per sfondo un secolo e un mondo di straordinario interesse. Spesso questi personaggi parlano con parole proprie, poichè lo storico offre estesi brani tradotti gustosamente dalle loro opere. Così vediamo campeggiare la grande figura di Tertulliano, che, con aggettivo anacronistico, diremmo barocca: esuberante, impetuosa, vicina, nel suo eccessivo rigore, all'eresia. A proposito di questo violento apologista, il Moricca pone, e non può risolvere, uno strano problema: come

mai, nonostante quella violenza, talvolta diretta contro magistrati romani egli non subì alcuna persecuzione?

Accanto a lui, si delinea la figura di Cipriano, il santo vescovo di Cartagine, così dissimile dal maestro, armato di un fervore eroico pur nel pacato nitore dei suoi scritti, splendente di pura bellezza, per la gran luce che si irradia su tutta la sua vita, forte e perseguitata, dall'ora del martirio.

A proposito di martiri, incontriamo in queste pagine la famosa « Passio » delle sante Perpetua e Felicita: diario commovente e sublime, redatto per gran parte in carcere, dalla stessa Perpetua, e completato da un diacono che fu testimone dell'ultimo strazio. Sembra di riudire i canti elevati al cielo dalla cella, e dall'arena insanguinata.

Dei canti antichi si ha la rievocazione in un capitolo che è dedicato alla primitiva poesia cristiana; ed è fra i più belli. L'opera, capitolo per capitolo, è corredata di ricchissime bibliografie. Tali da aiutare facilmente il lettore desideroso di ampliare la conoscenza dell'argomento.

In sostanza questo primo volume costituisce una lettura piena di interesse, e ci lascia il desiderio del secondo, che l'autore sta ora preparando.

GIUSEPPE FANCIULLI.

* * *

Dalla rivista *Athenaeum*, Anno III, Fasc. IV, ottobre 1925, pag. 306.

La insigne operosità di UMBERTO MORICCA ha dato un altro notevole frutto in un'opera di vaste proporzioni, una *Storia della Letteratura Latina Cristiana*, della quale è ora uscito il primo volume: *Dalle origini sino al tempo di Costantino* (Torino, Società Editrice Internazionale, 1924, pp. XI-687). Dopo uno sguardo generale sulle forme e gli spiriti della nascente letteratura cristiana, l'autore esamina l'autorità letteraria e teologica dei maggiori scrittori cristiani di questa prima età: Minucio Felice, Tertulliano, Cipriano, Novaziano, Commodiano, Arnobio, Lattanzio, Vittorino da Pettau, in capitoli densi di osservazioni e riscontri, corredati di larghe analisi delle loro opere, scritti con garbo e vivacità, ed anche forniti, per gli studiosi speciali, di larghe indicazioni bibliografiche. Nel salutare con plauso questo primo volume, auguriamo all'autore che possa condurre a termine in riposata meditazione la sua nobile ed ardua fatica.

CARLO PASCAL (1).

(1) Molto tempo prima che questo annunzio uscisse nell'*Athenaeum*, il Prof. Carlo Pascal, ahi troppo immaturamente rapito alla scienza italiana, di cui era lustro e decoro!, mi scriveva, in una lettera, testualmente così: « Caro professore, ricevo in questo momento il grosso volume di *Storia della Letteratura Latina Cristiana*. Il complesso del Suo lavoro è immane e dà quasi un senso di sgomento. Vorrei quasi dire che la quantità è tale da rendere impossibile anche il giudizio sulla qualità; ma ad onor Suo debbo aggiunger subito, che scorrendo ora qua e là le pagine del Suo volume, mi accorgo che anche la qualità è ottima. Le auguro con tutto il cuore le **migliori soddisfazioni** ».

Ah, mio buono e venerato Amico, non le migliori soddisfazioni, ma le più acerbe amarezze mi erano riservate come compenso alle mie durissime fatiche! Vennero, infatti, da pochi malevoli, le calunnie interessate e stolte, presto però soffocate dalle vigorose difese, dalle critiche sagge e serene, che diedero pienamente ragione all'opera mia. Ed io ricevetti da persone altamente autorevoli non so dire quante cordiali adesioni alla mia giusta causa, e plausi e lodi e incoraggiamenti, che, a pubblicar tutto, non basterebbe un intero fascicolo. Non posso tuttavia tenermi dal riportare qui le lusinghiere e forti parole di una lettera inviatami da S. E. il Mi-

* * *

Dalla rivista *Leonardo*, Anno I, ottobre 1925, n. 10, pag. 226.

Il ponderoso primo volume di questa Storia non può non sorprendere, perchè giunge in tutto e per tutto inaspettato. Mentre all'estero la primitiva letteratura cristiana otteneva dagli studiosi cure più ampie ed attenzioni più amorose, in Italia non si erano avuti, sino a oggi, che tentativi episodici e isolati di filologia cristiana; tentativi generosi, ma nei quali era impossibile non scorgere un certo sforzo e un certo malinconico scoramento.

Sino a poco tempo fa, nelle scuole medie la letteratura cristiana doveva e poteva essere ignorata, non quella medioevale soltanto, ma quella medesima dell'Impero; oggi, i programmi scolastici ne fanno un articolo non insignificante di esame. È vero, però, che questa stessa letteratura è poi minata nelle Università, e, dove ha un posto, glielo si vorrebbe togliere... Dunque, si diceva, un volume così ponderoso e arioso, così ardito e diligente, cade un po' come un sasso in una conca desolata: una vera e propria sorpresa. E dobbiamo esserne grati all'infaticabile prof. Moricca, che in una quindicina di anni ha già dato del suo ingegno, della sua coltura e del suo coraggio un nobilissimo esempio. Non è piccolo vanto per l'Italia, l'essere rappresentata anche lei in questi studi, con una storia degli scrittori latini cristiani.

Il contenuto del volume è presto detto: prima alcuni cenni sopra l'avvento del Vangelo nel mondo latino, e poi sopra le prime espressioni latine della nuova fede: espressioni incerte e vaghe in sè, assai più incerte e più vaghe per noi, dopo la tradizione letteraria del M. E., che ci ha messo di suo molta confusione. Indi, risolto in favore di Minucio il problema della priorità, una larga trattazione su Minucio, seguìta subito da quella su Tertulliano. Minucio, autore che il Moricca evidentemente predilige, non solo è studiato sopra studii già fatti, ma a nuovo sopra ricerche nuove; e la sua figura è assai diligentemente presentata. Tertulliano — che ha per sè ben 260 fitte pagine del libro — Tertulliano è piuttosto riferito che ristudiato; e i larghi brani di traduzione e di sunti ingombrano, e dove caricano, dove fanno sfumare le linee del focoso ecurioso polemista (1). Seguono S. Cipriano, Novaziano, le origini della poesia cristiana con Commodiano, quindi Arnobio, Lattanzio e in fine Vittorino di Pettau.

Sarebbe lungo e fuor di proposito qui (e anche difficile, dopo una frettolosa prima lettura) riferire su tutte le parti del libro. Soltanto notiamo che l'informazione bibliografica raramente, quasi mai anzi, è incompleta; anche se non tutta, in alcune parti, è utilizzata, ed è sempre soltanto cata-

nistro della Pubblica Istruzione Prof. Pietro Fedele, in risposta ai miei *Frustula*, che gli avevo offerti in dono, e nei quali alludo amaramente ai perfidi calunniatori. La lettera porta la data del 21 dicembre 1926 e dice, tra l'altro, precisamente così: « Caro Moricca, grazie degli elegantissimi « Frustula », con i quali Ella dimostra quale possesso abbia della nostra lingua madre. È la migliore risposta che Ella possa dare ai Suoi avversari » (U. M.).

(1) Non riesco a comprender bene qui il pensiero del recensore. Poichè, anzitutto, l'esaminare da vicino ed esporre minutamente, come nessun altro ha fatto, l'opera letteraria dello scrittore africano, mi sembra che significhi appunto *ristudiare*. Secondariamente, non so come mai i larghi brani di traduzione e di sunti possano nuocere alla dipintura del carattere e all'intelligenza del pensiero di Tertulliano. Piuttosto, parmi, contribuiscono a rendere l'una e l'altra più viva, più immediata, più agevole (U. M.).

logata (in ottimo ordine) e non discussa, salvo che, in genere, nel testo. La « expositio » è chiara, agevole e di lettura gradevolissima; sarebbe stata ancor più chiara e più utile con una suddivisione dei capitoli in paragrafi, magari solo nell'indice, o con « titoli correnti » a capo pagina: i capitoli son troppo lunghi, per ricercarvi subito la pagina che serve (1). Il criterio critico che guida l'autore è sempre cauto e sobrio; e, merito non piccolo, lo spirito cristiano che anima il libro, pur restando mondo e spoglio di vacue tirate entusiastiche, sembra abbia aiutato l'autore a meglio comprendere ciò che studiava. In molti passi degli autori studiati si riflettono problemi precisi di vita e teologia cristiana; or questi problemi non sempre si riflettono nel libro, almeno con esattezza di limiti e di concetti; ma bisogna riconoscere che questo è un libro di letteratura e non di teologia positiva.

Per ultimo, una osservazione generale. Il libro è insieme libro di studio e di lettura; or lo studio e la lettura son cose... un po' diverse. Se al presente, per questo suo carattere, il libro potrà piacere e giovare di più in Italia, tanto di guadagnato; ma per ciò stesso non si può, credo io, nè annoverare tra quei precisi strumenti di studio che sono, per esempio, le letterature del Bardenhewer e dello Schanz, nè tra quei libri che, senza impigliarsi in ideologie moderne, riescono vere e proprie ricostruzioni, ove l'elemento erudito e filologico è perfettamente dissimulato e fuso nell'opera dello storico e dell'artista: esempio, la Storia del Duchesne.

G. De Luca.

* * *

Dalla *Literarische Wochenschrift*, N. 28 - 10 Luglio 1926 - Col. 819-820.

Der Verfasser, der in den letzten Jahren eine ungemein rege Tätigkeit auf dem klassisch-philologischen wie auf dem patristischen Felde entwickelt hat, beabsichtigt mit seinem neuen Werke eine Lücke in der wissenschaftlichen italienischen Literatur auszufüllen, die noch kein Seitenstück zu den Büchern von Ebert, Bardenhewer, Harnack, Schanz, Monceaux und De Labriolle besitzt. Er will in drei Bänden die Geschichte des christlich-lateinischen Schrifttums bis zu Isidor von Sevilla darstellen, also die Mitte halten zwischen Ebert und De Labriolle, die den gleichen Stoff in einem Band bewältigt haben, einer-, Monceaux, dessen Werk trotz der Beschränkung auf Afrika schon auf sieben Bände, angeschwollen ist, anderseits. Der oben verzeichnete erste Band behandelt nach einer allgemeinen Einleitung in zehn Kapiteln 1. die Anfänge (Verbreitung der griechischen Sprache in Abendland; die ersten lateinischen Bibelübersetzungen), 2. die ersten christlich-lateinischen Schriftsteller (Papst Victor I, Apollonius Martyr, Muratorisches Fragment, Akten der Martyrer von Scilli), 3. Minucius Felix, 4. Tertullian (Moricca nimmt also die Priorität des Octavius vor dem Apologeticum an), 5. Cyprian, 6. Novatian, 7. Die Anfänge der christlichen Poesie und Commodian (der also im dritten Jahrhundert belassen wird), 8. Arnobius, 9. Lactanz, 10. Victorinus von Pettau. Zwar werden, soviel ich sehe, keine eigenen Forschungsresultate geboten, doch zeugt das Buch von

(1) Il recensore, evidentemente, ha dimenticato che, in fondo al volume, c'è un copioso indice analitico, il quale aiuta efficacemente il lettore a trovar subito, pur nell'immensa quantità della materia trattata, il soggetto che l'interessa (U. M.).

gründlichem Studium sowohl der Quellen, aus denen zahlreiche charakteristische Stellen und Partien in Übersetzung mitgeteilt werden, als der gelehrten Literatur, die zu Anfang der einzelnen Kapitel in reicher, mitunter zu reicher Fülle angeführt wird, und dürfte im ganzen wohl geeignet sein, im Heimatlande des Verfassers das Verständnis und das Interesse für die lateinische Literatur des christlichen Abendlandes zu fördern.....

CARL WEYMAN.

* * *

Dalla *Civiltà Cattolica*, Quaderno 1826 - 17 Luglio 1926 - Pag. 156-157.

Quasi settecento pagine in grosso ottavo consacrate alla sola letteratura cristiana latina prima di Costantino provano già da sè con quale ampiezza abbia architettato il suo lavoro il prof. Moricca. Un paragone lo farà sentire forse anche meglio. Le 250 pagine (109-368), ch'egli empie di Tertulliano, sotto questo rispetto non trovano riscontro, fra le storie letterarie, se non nelle 284 di P. Monceaux nella sua *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (I, 177-461); lo Schanz (170 pag.) e più il Bardenhewer (66 pag.) stanno assai al disotto.

Quanto alla materia, di fronte a tutti il sig. Moricca ha il metodo suo proprio. Al bel principio di ogni capo un'ampia, quasi esauriente bibliografia sistematicamente ordinata; quella intorno a Tertulliano, per esempio, riempie diciotto pagine ed è raggruppata sotto dodici diversi titoli, dei quali il III, lunghissimo, comprende tutti gli studi particolari sulle singole opere dello scrittore africano, disposte in ordine tra cronologico e d'argomento. Viene poi la vita dello scrittore e la descrizione degli scritti nell'ordine anzidetto, ampio sunto alternato da brani tradotti, da giudizi critici, da osservazioni storiche, talora da citazioni d'autori moderni, reso compito a quando a quando da note erudite. In tutto questo, avuto conto principalmente dell'ampiezza e varietà della materia, non vediamo ragione perchè, con giudizio troppo superficiale, qualche critico — e alludiamo al Pincherle — sia montato in ira; c'è anzi molto da lodare. Giustamente invece sarebbesi potuto rimproverare al ch. autore un difetto di presentazione. Mentre la bibliografia al principio dei capi è quanto mai limpida, gradevole all'occhio e facile alle ricerche, il testo invece è tutto d'un pezzo, senza un titolo che rompa la monotonia e diradi la massiccia esposizione, senza una intestazione in capo alle pagine, che ne dica dove siamo; è un continuarsi di fitta composizione per centinaia di pagine, senza respiro. Ma è tanto facile rimediare a questo difetto estrinseco, che non tocca la sostanza! L'autore lo farà, sia nei seguenti volumi, sia nelle future ristampe di questo primo. Non sapremmo abbastanza raccomandarglielo; ma diremo pure, che ciò non pregiudica seriamente il suo libro.

Altri difetti di sostanza, inesattezze od omissioni, non mancano: per es., nel primo capo « Le prime traduzioni latine della Bibbia » andavano citati almeno i due articoli del P. Ad. d'Ales sulla « Itala » (*Recherches de sciences religieuses*, 1921, 214) e « *Vetus Romana* » (*Biblica*, 1923, 56), se non anche i nostri « Volgata e Itala » Civ. Catt., 1915, IV, 21) e la « Itala di S. Agostino » (1916, I, 77), con l'analogo del De Bruyne, ivi citato e

confutato (1). Il *de Baptismo* di Tertulliano non è più solo conservato per mezzo delle vecchie edizioni (p. 120); Dom A. Wilmart ne ritrovò un codice nella Biblioteca di Troyes, n. 523 (ved. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1920, 380). L' « editio princeps » del commento di Vittorino all'Apocalisse (p. 666) è del 1542 (ved. *Biblica*, 1922, 390); nel codice Alessandrino dei LXX sta bensì lo « Inno matutino » o « *Gloria in excelsis* » (pag. 575), ma non già l'altro « Inno vespertino » attribuito ad Atenogene (p. 576) (2); il Bianchini non era benedettino (p. 33), ma oratoriano; S. Girolamo cominciò la versione dall'ebraico, non dai Salmi (p. 43), ma dai libri dei Re. Errori di stampa sono, per es., (p. 34, lin. 14) 849 invece di 948; due epsillon invece di eta nelle parole greche (p. 40 s. nota), un *sub* spostato (p. 1) in una citazione di Tacito (*Ann.* 1, 1) (3). Ma anche queste (è superfluo dirlo) sono mende che non guastano la sostanza e sono facilmente riparabili.

Nei punti teologici, frequenti, ove si ha da parlare dei Padri della Chiesa, non si potrebbe dire che ci sia sempre tutta la precisione storica e dogmatica; ma neanche ci sembra, a saggi presi qua e là, che sia niente da dovere positivamente riprovare, e in un lavoro d'indole propriamente letteraria, quale è il presente, è difficile aspettarsi di più.

In complesso, diamo volentieri al libro del prof. Moricca la nostra lode e con essa l'incoraggiamento a proseguire sino al termine l'opera felicemente cominciata, migliorandola a quel modo che abbiamo sopra insinuato.

P. Alberto Vaccari S. I.

* * *

Dalla rivista *Estudis Franciscans*, 1926 — Pagg. 68 69.

L'A. ha emprès una tasca de gran volada i de no poques dificultats i l'ha realitzada molt airosament. Es tracta d'un estudi de primera mà sobre la literatura llatina dels tres primers segles cristians, ço és, de tot el temps de les persecucions, època, per tant, d'apologies i de llibres de combat. L'A., després de dedicar dos capitols a l'estudi dels orígens, de la influència grega a Occident i dels primers documents llatins cristians, tracta detingudament de la personalitat i les obres de Minuci Fèlix, Tertulià, Sant Ciprià, Novacià, Commodià, Arnobi, Lactanci i Victorí de Pettau. De cada un d'aquests autors dóna una biografia acurada i sòbria, sòlidament documentada i plena d'interès; després fa un anàlisi extens de quiscuna de les obres fixant llur caràcter i contingut doctrinal.

L'A. no defuig cap dels problemes que la crítica ha suscitat entorn dels textos i dels fonts i els exposa i resol amb una extraordinària erudició. Citem, per exemple, l'admirable exposició que fa de la questió de prioritat cronològica de l'*Octavius* de Minuci Fèlix sobre l'*Apologètic* de Tertulià.

Una de les qualitats més remarcables d'aquesta obra del Sr. Moricca és

(1) Questi articoli, che io ben conoscevo, ho creduto opportuno di citare soltanto nel secondo volume, in preparazione, della mia opera, e precisamente nella bibliografia che sarà mandata innanzi al capitolo su San Girolamo, dove si riparlerà della Volgata e dell'Itala (U. M.).

(2) Questa inesattezza non è mia, perchè nelle pagg. 575 576 io riproduco integralmente una pagina del libro di Sisto Colombo sulla poesia cristiana latina (U. M.).

(3) Il *sub* non è spostato. Così infatti si legge nelle migliori edizioni critiche moderne (U. M.).

el criteri just i equànime que la informa. Cada escriptor és estudiat tenin en compte el temps en què visqué, l'educació, l'ambient intellectual, social i religiós i el caràcter de la pròpia mentalitat. L'A. evita sempre el prejudici de molts crítics, que vulguis no vulguis, s'entossudeixen a coaccionar la mentalitat dels escriptors antics segons els nostres judicis com si havent viscut en èpoques tan diverses de les nostres haguessin d'ésser tallats segons les nostre modernes exigències. Es molt justa la importància que dóna al patrimoni comú de molts escriptors, la qual cosa no els lleva originalitat i estalvia hipotètiques dependències mútues que poden ésser probables, però que tenen el defecte d'ésser fictícies.

Davant de cada capítol, cita una bibliografia molt completa, distribuïda en *obres generals, Estudis particulars sobre la vida de l'escriptor, Estudis particulars sobres les obres, Llengua i estil, Manuscrits, Edicions,* etc. Resulta un utillatge summament útil per tots els qui vulguin endinzar-se en l'estudt especial dels problemes generalment tractats. Malgrat el gran aparell d'erudició, la lectura resulta fàcil i agilíssima; l'estil és càlid i esponjós. La *Storia della Letteratura Latina Cristiana* és una obra molt ben concebuda i molt ben escrita. Es palpen els batecs d'aquella època cristiana sangonosa tan turmentada i tan ardida, durant la qual lluitaren la força de l'Imperi i l'esperit cristià, antagònics i irreconciliables, i que acabà amb el triomf esclatant d'aquest damunt la carcassa de la violència quan aquesta havia esgotat tots els seus enginys de mal.

P. Antoni Maria de Barcelona, O. M. Cap.

* * *

Dal *Didaskaleion*, Torino, N. S., anno IV, 1926, fasc. III-IV, p. 81 sgg. (1).

Per la prima volta in Italia compare un libro che tratta degli scritti del periodo latino-cristiano con criterio filologico e con intendimento letterario anzichè teologico. Con quest'opera il Moricca instaura in questo campo la necessaria divisione di studi, che pone da una parte la storia del dogma *(Patristica* o *Patrologia)* e dall'altra parte la storia delle forme letterarie *(Letteratura cristiana)*. Questa distinzione è ormai invalsa da tempo fra gli studiosi stranieri, che oggi ancora ci sono maestri in questa come in altre materie filologiche; gli studi nostri devono saper grado al dotto e infaticabile Autore e alla Casa Editrice, di avere intrapreso a colmare anche in questa disciplina la proverbiale lacuna. Gli studi, dico, e intendo dire gli studiosi, che di letteratura cristiana antica fanno nobile oggetto di loro ricerche. Invece il volume del Moricca, di cui cominciano ad occuparsi anche fuori d'Italia, fu accolto fra noi da taluni critici con una certa freddezza, si direbbe anzi, col proposito prestabilito di svalutarlo, attaccandosi a fantasticherie inconcludenti o a piccolezze insignificanti, e talvolta anche giocando sull'equivoco, con sistemi inqualificabili. Che meraviglia dunque, che un lavoro della mole di questo e in una prima stampa, sia qua e là offeso da qualche piccola deficienza, come: qualche citazione sfuggita, qualche

(1) *I lievi ritocchi di forma da me accettati nella presente Recensione per amichevole riguardo al Direttore, non mutano nè modificano in parte alcuna il mio personale giudizio, quale fu espresso nella copia da me prima comunicata all'Autore e all'Ufficio di pubblicità della Casa Editrice.* S. C.

elenco bibliografico incompleto (quale lista bibliografica può serbarsi completa, in ogni caso, dal tempo del manoscritto a quello della stampa?), e finalmente alcuni errori tipografici? Se ci pigliassimo il divertimento, avendone tempo e voglia, di spulciare qualunque lavoro di più d'uno dei nostri barbassori vecchi e giovincelli, che sdottorano *caperata fronte* su ciò che han fatto e su ciò che non han fatto gli altri, e non trovano mai nulla di buono nei lavori altrui, sarebbe facile ammucchiare gli spropositi a diecine, e forse a centinaia: ma un simile divertimento lo lasciamo volentieri ai presuntuosi neofiti.

Dunque Moricca non ha fatto un libro perfetto: e Moricca sa meglio dei suoi cipigliosi critici, che la perfezione non abita nei libri, nè in alcun altro prodotto della umana industria. Per non dire della squallida e tentennante prosa comparsa ultimamente in *Boll. di filol. class.* (luglio 1926, p. 10 ss.) — l'autore di quella recensione, fra l'altro, dice di avere scoperto lui l'America a proposito dei rapporti fra Minucio e Tertulliano — qualcuno ha sciupato (in « Cultura », 16 dic. 1925) molto inchiostro per dire un monte di inezie e qualche sproposito. Cotesto Minosse implacabile si adopera mani e piedi a gonfiare le vesciche; tutte le manchevolezze e i difetti che egli vede e annota nel libro di Moricca si possono trovare in qualunque opera di questo genere. Con un artificio di assai cattivo gusto mette a riscontro alcune linee di Moricca con un libro francese e grida al plagio, là dove l'Autore ha semplicemente dimenticato di citare la fonte a piè di pagina, (lì come in qualche altro luogo: e sono piccoli mancamenti in una prima edizione), mentre di solito quando attinge a lavori altrui dà a ciascuno il suo, allegando in nota la provenienza. Io non dirò che le dimenticanze di questo genere siano scusabili: ma da qualche caso particolare non si deve concludere alla generale e darsi l'aria di denunziare il plagio sistematico, nel qual caso quanti sarebbero, ahimè, fra noi i plagiarii scandalosi!

Cose ridicole. Eppoi, lo stesso Minosse pare che trovi da ridire anche là dove le cose corrono pel loro verso e passabilmente. A proposito di Vittorino di Pettau, per esempio, Moricca scrive: « Commento all'Apocalissi: il testo originario è conservato nel *Cod. Ottobon. lat.* 3288 A del sec. XV; la rielaborazione geronimiana più breve, in parecchi codici, tra cui principale il *Cod. taurin. lat.* G. V. 3 del sec. X; la rielaborazione geronimiana più lunga, nel *Cod. Casin.* 247 del sec. XI-XII » (pag. 666). — Confrontate Bardenhewer (*Altkirchl. Litt.* II, p. 661): « Del Commentario all'Apocalissi si sono conservati, come già fu accennato, ancora ragguardevoli avanzi; e forse riuscirà agli sforzi di Haussleiter di restituire questo commentario nella sua completa estensione. Fin dal secolo XVI, erano note due recensioni del Commentario, una più breve e una più lunga, la quale ultima tuttavia non rappresenta evidentemente nient'altro che una tardiva ampliazione della recensione più breve. La recensione più lunga inoltre non ci offre il testo originario, ma, come dice il Prologo che la precede nei manoscritti, un rimaneggiamento di mano di S. Gerolamo. Pregato da un certo Anatolio, Gerolamo sottopose a esame e a revisione l'opera di Vittorino, ne eliminò i luoghi inopportuni e specialmente chiliastici, e li sostituì con aggiunte di sua penna. La finale del Commentario, particolarmente assai imbevuta di rappresentazioni chiliastiche, e che Gerolamo aveva omessa, fu ritrovata pel primo da Haussleiter in un manoscritto del XV secolo, e molte apparenze indicano che questo manoscritto, pur troppo brulicante di errori, contiene davvero il genuino commentario di Vittorino, in una forma più o meno intatta ». Quando Bardenhewer scriveva (1914), Haussleiter non aveva

pubblicato intiero il testo del Cod. Ottoboniano *(Corpus Scr. eccles. lat. vol. 49)*, ma soltanto la finale chiliastica *(Theolog. Litteraturblatt, 16*, 1895, 193-199), ma il resultato delle ricerche di Haussleiter si poteva già prevedere e augurare.

Queste, prima delle conclusioni di Haussleiter, erano le notizie correnti sull'eredità esegetica di Vittorino per quanto riguarda l'Apocalissi. Notizie discutibili: perchè è ancora da dimostrare che la recensione breviore sia un elaborato di S. Gerolamo, e quanto al prologo ad Anatolio, io lo ritengo certamente spurio; e del resto quel prologo figura anche nella così detta recensione longiore, che meglio si chiamerebbe Cassinese o *Scholia Casinensia in Apocalypsin*. Col testo dell'Ottoboniano trovato da Haussleiter si fanno più chiari i rapporti fra il Commentariolo (recens. brev.) e gli *Scholia* (recens. long.). Moricca, seguendo le notizie più accreditate, come è di metodo in un lavoro di sintesi storica, chiama *rifacimento geronimiano* la così detta recensione breviore (in *Bibl. Patrum Lugdun. vol. 3*); indi, ritenendo gli *Scholia* quale ampliamento tardivo del precedente testo, li qualifica come *rielaborazione geronimiana più lunga* (Gallandi-Migne — *Bibliot. Casin. V, Florilegium*, pp. 1-21; si noti che contro l'antichità di questo testo sta solo l'accenno a Genserico a XIII, 18 qualificato di Anticristo; nella recensione Millanio-Gallandi si era stampato a I,14: « in capillis albis abbatum est multitudo », che faceva pensare a epoca medioevale: ma il codice ha: « ... albatorum est multitudo » *Floril.* pag. 2, e allora tutto si comprende pel suo verso). Resta infine il testo del Cod. Ottoboniano trovato e pubblicato da Haussleiter (C S E L 49; Cf. *Theolog. Litt.-Blatt*, 16, 1895, 193-199).

Le cose stanno dunque come dice Moricca nella breve sua nota critica sopra citata. Ma il critico di « Cultura » non ci vede chiaro, e ci appone questa chiosa: « Contrariamente a quanto afferma il Moricca, il *Commento all'Apocalisse* di Vittorino di Pettau esiste, non in tre, ma in quattro forme: l'originale, la recensione di S. Gerolamo (che soppresse ogni espressione millenaristica, modificò la forma, aggiunse qualche breve spiegazione desunta da Ticonio [sic]; una ulteriore, dovuta a uno sconosciuto [ma chi è?] che tra l'altro aumentò le citazioni del testo, e finalmente la quarta, mescolanza delle prime tre, contenuta nel Cod. Cassinese 247 e pubblicata, di sul Gallandi, nella Patrologia del Migne, vol. V ». La qual chiosa non dimostra davvero nè una straordinaria competenza, nè una portentosa chiarezza di idee. E che poi a nessuno sia onestamente lecito fondarsi su recensioni così fatte per giudicare un'opera di lunga mole e in genere qualunque sia lavoro, lo dimostra meglio il fatto che in un recensitore può predominare anche il *partito preso*. Eccone un esempio, sempre spigolando fra la prosa in questione: « A pag. 548 (dice il nostro critico, loc. cit. pag. 83) il Moricca pone... tra i predecessori di Novaziano, i Donatisti ». Ciò è falso. Moricca al luogo citato dice soltanto — per chi non ha dato a pigione il cervello letterario — che *anche i Donatisti si occuparono dei lapsi*: questo e non altro. Ma il critico, ostinato nella sua svista, continua «... nè rimedia all'errore a pag. 578, dove il « più tardi » detto dei Donatisti si riferisce a quanto precede immediatamente, cioè Tertulliano e la Chiesa montanista di Cartagine etc. ». E questo significa che costui ha le traveggole, o che chiude gli occhi per non vedere, perchè Moricca al luogo citato scrive precisamente: « Che di tali versioni (poetiche ereticali) ne esistessero nelle comunità scismatiche africane, ci viene attestato sicuramente da Tertulliano, il quale ricorda raccolte di *Salmi*, di *Profezie*, di *Visioni*, di *Preghiere*, con-

servate nella Chiesa Montanista di Cartagine. Anche i Donatisti, più tardi, si servirono degli allettamenti della poesia per ingrossare il numero delle loro conquiste ». Ebbene, che vi pare del metodo usato dal critico di *Cultura* per iscreditare un pregevole lavoro? Ma basta di ciò per ora; all'occasione potremo occuparcene altra volta, a titolo di onesto passatempo.

Si rimproverò a Moricca di aver adottato una divisione poco felice della sua materia: come se si potessero dividere con criteri assoluti varie fasi di un pensiero che si svolge senza interruzione. Ogni metodo di partizione, in letteratura come in istoria, è più o meno convenzionale, quindi sempre criticabile: fare appunti di questo genere significa essere miserabilmente povero di idee e poco addentro nell'argomento. Ancora gli si è rimproverato di aver dato lunghi brani tradotti, invece di noiosi e aridi riassunti alla maniera dei volumi tedeschi (dai quali abbiamo però tutto da imparare): anche questo appunto è infondato. Prima di tutto notiamo che chi muove questa critica con tanta saccenteria, dovrebbe riconoscere a Moricca almeno l'incontestabile pregio di ottimo traduttore; e vorremmo vedere taluni di questi censori alle prese con certe pagine di Tertulliano, se se ne caverebbe i piedi! Ma sopra tutto si deve considerare l'intento dell'Autore, che è di far conoscere il pensiero cristiano, non solo ai cosidetti specialisti, che sono un pubblico esiguo e pedante, ma anche alle persone colte, le quali se avessero dinanzi il solito volume-mattone, irto di richiami e di freddure, lo chiuderebbero dopo le prime dieci pagine: invece l'opera di Moricca ha l'invidiabile pregio di *farsi leggere* con grandissimo interesse, appunto per questi frequenti e copiosi riferimenti alle fonti, nei passi più densi di idee e più caratteristici nella forma. Del resto il Moricca, se lo crederà opportuno, e se la Casa Editrice, sul consiglio di persone dabbene, glielo suggerisce, potrà nei successivi volumi limitare la parte illustrativa: per opportunità editoriali, non per correggere un difetto, che anzi è un pregio ragguardevolissimo. Dopo di ciò, se ne avessi il ticchio, potrei anch'io salire in bigoncia e fare la mia dotta filippica (è così facile!) e dire, per esempio, che non mi va niente a fagiolo il rapporto stabilito da Moricca fra l'*Octavius* e l'*Apologeticum;* che avrebbe potuto inserire un buon capitolo sugli *Acta Martyrum* latini, dei quali Moricca illustra solo i Scillitani, gli *Acta Cypriani* e la *Passio Perpetuae;* che avrebbe potuto eliminare anche quella diecina di errori tipografici rimasti nel volume etc.; ma che serve tutto ciò? Accontentare tutti a questo mondo è impossibile, e d'altra parte l'essenziale è fare: e Moricca ha fatto un lavoro pregevolissimo, di cui v'era bisogno fra noi, lavoro in Italia nuovo, primo del genere, che auguriamo di veder presto terminato. E quanto ai critici molesti, li lasceremo sbizzarrirsi a loro genio ripetendo, se mai, di taluno di essi quello che Tertulliano scrisse dell'eretico pittore Ermogene *(Adv. Hermog. 36):* « O Ermogene, se tu disegni come ragioni, non esiste al mondo un pittore più balordo di te! » (Moricca, pag. 273).

Sisto Colombo.

• • •

Dalla *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, luglio 1926, pagg. 422-423.

(Dopo aver dato brevemente notizia della seconda edizione dell'*Histoire de la littérature latine chrétienne* di P. de Labriolle, il critico prende a dire così):

Comme M. de Labriolle, le Prof. U. Moricca est du nombre de ces latinistes, philologues et lettrés à la fois, qui tout en ne ménageant pas leur admiration pour les élégances classiques, savent apprécier à sa valeur la littérature latine postérieure et ses produits dans le christianisme primitif. La *Storia* qu'il vient de publier promet d'ailleurs de dépasser en extension l'*Histoire* de M. de L., puisque nous avons déjà, pour les seuls trois premiers siècles, des origines à Constantin, un gros volume de 700 pages. De fait, bibliographies, exposés généraux, analyses littéraires, annotations philologiques et historiques, se développent largement: ainsi avons-nous, dans le chapitre sur Tertullien, une véritable monographie de 260 pages, dont 18 pages de bibliographie, et saint Cyprien occupe plus de 170 pages. Mais, quantité mise à part, c'est selon la même formule, et presque avec le même art, qu'est conduite la *Storia* italienne, un peu plus diffuse cependant et moins dense. Il semble que M. ait subi, avec raison d'ailleurs et avec profit, l'attrait de l'ouvrage français, parfois même jusque dans certaines formules rédactionnelles qu'on retrouve à la lettre. Érudition, sens historique, analyse psychologique s'harmonisent heureusement en un exposé équilibré, clair, discret, de lecture agréable (malgré l'absence de divisions assez nettes entre les paragraphes à l'intérieur des longs chapitres). De cette méthode l'auteur lui-même, du reste, porte témoignage: « Il n'est pas besoin de dire que j'ai lu directement le texte des œuvres étudiées; j'ai cherché à faire revivre la physionomie de chaque écrivain, en narrant sa vie, en exposant largement le contenu de ses œuvres, et même souvent, pour renforcer l'attrait et la fidélité de l'exposé, en traduisant les passages les plus significatifs. Et parce que un personnage ou un événement littéraire reçoit lumière et relief du milieu qui l'a produit, j'ai esquissé, quand cela était nécessaire, le fond historique des diverses manifestations de cette littérature » (p. XI).

Quelques positions de M. sur les questions controversées: l'*Octavius* de Minucius Félix est antérieur à l'*Apologeticum*, car l'omission de certains arguments apologétiques serait invraisemblable après Tertullien; pour la chronologie de Tertullien, les conclusions de Monceaux paraissent plus sûres que celles de Harnack. Dans l'interprétation du fameux chap. 4 du *De unitate* de saint Cyprien, M. accepte comme authentique la seconde recension (1), et incline en tout cas, pour la première recension, en faveur de l'interprétation romaine; il compte le *De spectaculis* parmi les apocryphes de saint Cyprien, sans proposer d'attribution ni à Novatien ni à d'autres.

M. D. Chenu.

(1) Le travail de L. Saltet, dans le *Bull. litt. ecclés.*, 1920, pp. 186-206 (cf. R. *sc. ph. th.* 1923, p. 228) semble pourtant avoir démontré la non-authenticité; mais M. demeure impressionné par les arguments philologiques de Dom Chapman, *Rev. Bénéd.*, 1902-1903.

* * *

Dalla rivista *L'Archiginnasio*, bullettino della Biblioteca comunale di Bologna diretto da A. Sorbelli, 1926, num 4-6, pagg. 277 sg.

Un giorno, uscendo dalla solita lezione d'Orazio ai giovani d'un grande liceo, vidi il sacerdote-professore che guardava le ultime cartelle del suo corso, libero e settimanale, di religione. « Reverendo, gli dissi, sarebbe bene ch'ella ci aiutasse: il Vangelo dovrebbe leggerlo nel testo latino! ». L'arguto uomo mi rispose accampando le ragioni delle difficoltà, che adombravano quella, vera e propria, di... dover parlare alle sedie dell'aula massima: alle sedie che sostituiscono, nelle ore di lezione « fuori programma », gli obbligatorî banchi, i quali frenano, fra le incomode assi, la stanchezza dei meno volenterosi. Pochi giorni dopo, il bisogno di leggere ed il richiamo d'un esimio direttore di rivista, che mi sa sempre propenso a infittire le buone pagine della sua bibliografia, mi spinsero a conoscere l'opera del Moricca, e pensai: perchè il mio collega d'occasione, il maestro di dottrina cattolica, non insegna almeno agli scolari d'eccezione la storia della letteratura latina cristiana? La risposta la debbo io, soltanto io, al lettore; e mi compiaccio che la pratica dell'insegnare mi consenta di digredire dall'argomento d'un libro, per invadere il campo della cultura, che spesso è libertà di scelta più che obbligo di studio, più che fastidio indigesto d'esame o di esami.

Il Moricca è buon latinista, che si dedica con entusiasmo ai Padri della Chiesa, e però la sua soda preparazione gli ha permesso di comporre un'opera, che a noi mancava, e che il De Labriolle aveva data dalla Francia fin dal 1920, seguendo i tedeschi Ebert, Schanz ed Harnack, eruditissimi filologi, agevolati nel proprio compito dal viennese *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum*, che l'imperatore di non apostolica memoria aveva promosso nella sua alta Accademia delle Scienze. L'aggiungere che il libro, compatto ed informatissimo, è degno d'uno storico, poco varrebbe, se accanto ai pregi estrinseci dell'ordine e del copiosissimo apparato critico, non trovassimo il convincimento dello scrittore, che s'anima nel discutere, e che anima le trascurate teorie dei suoi autori. L'indole della nostra rassegna non concede l'analisi minuziosa dei dieci capitoli (o esaurienti monografie) che costituiscono il nuovo volume, ma non ci possiamo esimere dal citare, come esempi di meditata sobrietà e d'accortezza interpretativa, le due sintesi su Tertulliano e Lattanzio. Come nella storia della letteratura latina C. Marchesi dà alla gente colta e alle scuole un manuale non più compilato sui manuali pieni di vecchi e nuovi errori, così nella storia del pensiero cattolico è opportuno si fissino le basi dello studio, e si diano sicuri avviamenti ai giovani, che spesso sanno poco perchè mancano di guida e di consiglio nel proprio desiderio di sapere.

A. Foratti.

* * *

Sul mio opuscolo, intitolato In difesa della mia Storia della letteratura latina cristiana, Roma, Tip. Armani, 1926, *apparve nelle* Cronache Scolastiche, Roma, anno XI, 11-20 ottobre 1926, N. 29, pag. 351, *la seguente recensione):*

Il « caso Moricca » meriterebbe un più lungo discorso in altra sede.

Qui, avendo sott'occhio l'opuscolo pubblicato dal prof. Moricca in difesa del suo lavoro, ci limitiamo ad esaminare onestamente il valore di questa difesa.

Non staremo a rivangare la difficile e vessata questione del *plagio,* nè a ricordare casi clamorosi di plagio evidente, e che tuttavia non poteva infirmare il valore dell'opera in cui era stato riscontrato (valga per tutti: la *Lotta politica in Italia* dell'Oriani infarcita di intere pagine tolte a Giuseppe Ferrari).

Nel caso della *Storia della letteratura latina cristiana* una tale discussione sarebbe, del resto, superflua, poichè la relazione della Commissione universitaria (cui il Moricca si rivolge) non tanto contesta identità di « parole » quanto derivazione « dal lavoro e dalla ricerca altrui ».

La risposta documentata dell'egregio studioso ci sembra, ripetiamo, convincente. Nei brani raffrontati col Monceaux, troviamo che lo sviluppo del Moricca è generalmente più ampio; il che esclude che di derivazione si tratti (ma, se mai, di un lavoro parallelo e controllato sui precedenti, nelle cui conclusioni niente di strano che spesso coincida. La storia non può essere cambiata per amore di originalità, o semplicemente per differenziarsi a scopo ...di concorso universitario).

Rileggendo, dopo la difesa del Moricca, la relazione della Commissione, non possiamo non esser colpiti da una certa sproporzione che ci sembra constatare fra il riconoscimento fatto della grande attività del Moricca e della sua capacità di orientamento nei più diversi campi e la condanna esclusivamente basata su una parziale *(absit injuria)* analisi di una parte, forse scientificamente la meno importante, della ingente mole di pubblicazioni presentate dal Moricca.

Auguriamo al prof. Moricca una prossima e brillante rivincita, sicuri che ad un più approfondito riesame anche la sua *Storia della letteratura cristiana* apparirà quello che è in realtà: un poderoso e coscienzioso lavoro.

Senza essere specialisti in siffatto genere di studi, e dando per buona la tesi della Commissione, si dovrebbe per lo meno ammettere che non può assolutamente qualificarsi plagio il fatto di prendere per punto di partenza un lavoro già esistente quando nel nuovo la materia sia nuovamente vagliata e rivissuta con un diretto studio delle fonti quale il Moricca dimostra di aver fatto, se non altro con la esposizione analitica (che manca nel Monceaux e negli altri storici della letteratura cristiana) di tutti i testi che erano oggetto del suo lavoro.

Le *Cronache Scolastiche.*

* * *

La Prefazione *al II° vol. della mia Storia, dove io, in principio, rendo vivissime grazie a tutti coloro che vollero sostenermi con l'autorità della loro dottrina e del loro nome, era già stampata, quando, in vari periodici, uscirono altre favorevoli recensioni del mio libro. È inutile aggiungere che anche questi ultimi generosi e sereni critici devono andar compresi nel numero di quegli uomini di competenza non comune e d'insospettabile rettitudine di coscienza, ai quali io sentii il bisogno di esprimere, nella ricordata* Prefazione, *i miei più vivi sentimenti di gratitudine..*

Nella Fiera letteraria, Milano, anno III, N. 34, domenica 21 agosto 1927, *Renzo Pezzani, anima soave di poeta e d'artista, e cultore di studi cristiani, pubblicò un ponderato articolo, importantissimo per serietà di documentazione e gravità d'osservazioni critiche, che siamo lieti di presentare, qui appresso, al lettore imparziale:*

L'importanza della *Storia della letteratura latina cristiana* di Umberto Moricca, è controversa. O meglio, dirò: per parlare di quest'opera è necessario dibattersi nel cerchio di una polemica i cui sviluppi talvolta aspri dovettero certamente amareggiare l'A., al quale lealmente va riconosciuta nobiltà e serietà d'intenti, conoscenza profonda e scientifica dei tempi e dei testi originali, spirito critico portato acutamente al parallelismo, senso sicuro di sintesi.

L'A. è stato accusato non tanto di plagio quanto di essersi servito troppo abbondantemente delle interpretazioni altrui: da ciò viene negato alla sua opera ogni valore di contributo e considerata una semplice fatica di compendio. Molte voci altamente autorevoli nel campo della patristica e degli studi del crepuscolo cristiano, si sono levate in difesa. È bene riaccendere l'argomento e fissare in punti definitivi il valore reale di un'opera che fa onore all'Italia.

Le opere moderne, con le quali la *Storia* del Moricca dev'essere messa in confronto sono la *Geschichte der römischen Litteratur* dello Schanz, la *Geschichte der altkirchlichen Literatur* di Adolfo Harnack, la *Geschichte der altkirchlichen Literatur* del Bardenhewer, l'*Histoire de la littérature latine chrétienne* di Pietro de Labriolle (ediz. 1920) e l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* di Paul Monceaux.

Le tre opere dello Schanz, dell'Harnack e del Bardenhewer non sono che repertori bibliografici, cioè strumenti di consultazione preliminare, per chi si proponga di scrivere una storia letteraria. Esse esulano quindi dall'ambito della nostra indagine.

Restano il De Labriolle ed il Moncéaux.

Quanto al primo, la sua *Histoire* è indubbiamente un ottimo manuale di letteratura latina cristiana, ma ben lontana dal meritare d'essere considerata in relazione con quella del Moricca, data la profonda diversità che intercede fra le due opere per quanto riguarda e il fine e il metodo e l'economia generale. Alcuni raffronti di parti possono bastare a dare un'idea dell'importanza che distingue le due opere: a Minucio Felice il De Lab. dedica 28 pagine, il Moricca 45; a Tertulliano il De Lab. 63, il Moricca 259; a Cipriano il D. L. 49, il M. 173; ecc. ecc.

Si pensi che il formato di pagina dell'opera del Moricca è di molto più

ampio di quella del De Labriolle. E non è soltanto ragione di spazio, ma bensì di sostanza che mi fa ritenere assurdo il supporre che il Moricca abbia con disaccorta malizia trasportato in parole più lunghe il pensiero critico dello straniero.

Il De Labriolle presuppone nel lettore la conoscenza di tante cose, di tanti particolari, di tante questioni, senza delle quali molti fenomeni letterari e storici non possono assolutamente esser compresi. Il Moricca, invece, non tralascia nulla di ciò che contribuisca all'intelligenza dei fatti: sfondi storici, circostanze ambienti, notizie biografiche, osservazioni critiche, sunti di opere, informazioni bibliografiche.

Il De Labriolle accenna, non discute; non di tutte le opere di ciascun autore egli parla, ma solo delle principali, e anche di queste spesso in modo superficiale e fuggevole; il Moricca invece d'ogni autore e d'ogni opera discorre con adeguata ampiezza e con profondità di conoscenza.

Il De Labriolle, in sostanza, segna le linee generali dello svolgimento storico della letteratura latina; il Moricca espone invece largamente questo complesso movimento di civiltà e di pensiero in modo che ogni capitolo sia un'esauriente monografia.

Ed eccoci all'opera del Monceaux.

Il Monceaux, come tutti sanno, intraprese a scrivere, secondo un vastissimo disegno, fin dal 1901, una Storia letteraria dell'Africa cristiana dalle origini fino al tempo dell'invasione araba, e ha scritto (nè l'opera è tuttavia compiuta), sette grossi volumi in 8°, dove ogni autore è diligentemente studiato nella vita e nelle opere, ogni fonte attentissimamente controllata e vagliata, ogni questione minutamente riesaminata, giudicata, documentata.

Ciò posto, uno storico, il quale, dopo il Monceaux, avesse voluto scrivere, per una nazione che non la possedeva, secondo un disegno più ampio che non fosse quello dei soliti repertori bibliografici o dei soliti manuali scolastici, una storia della letteratura latina cristiana, avrebbe potuto o dovuto fare a meno del Monceaux nel trattare della vita e delle opere degli scrittori africani? Soltanto gl'inesperti potrebbero rispondere affermativamente.

Il Moricca si è servito del Monceaux, non derivando però pedissequamente il materiale dal lavoro e dalla ricerca altrui, ma rielaborandolo nell'ardente crogiuolo del suo pensiero. Il Monceaux infatti è citato nell'opera del Moricca anche varie volte in una sola pagina, per quanto il Moricca gli deve, ma interi capitoli quali quello su Minucio Felice, sulle origini della poesia cristiana, su Novaziano, su Vittorino di Pettau portano il sigillo della libera originalità. E anche là dove il Monceaux è citato il Moricca rimane pur sempre personale e fedele ai suoi lumi critici interpretativi.

La condanna di taluni al libro del Moricca sarebbe stata determinata da alcune frasi che si trovano pressochè uguali nei due volumi, dovute certamente al fatto che i due autori lavorarono sulle stesse fonti.

In tal caso io mi riporto al bel volume del Boissier: *L'Afrique romaine* (Paris, Hachette, 1912). Non c'è nessuno, io credo, che non sia debitore di molta scienza a quel geniale divulgatore della storia, della letteratura, della religione, dell'archeologia romana, che fu Gaston Boissier.

Ebbene, parecchi capitoli del citato volume non sono che larghi sunti delle opere altrui e il Boissier stesso ce lo dice. A pag. 36-1, si legge: « *Dans tout ce que je vais dire des Phéniciens je ne ferai guère que résumer le troisième volume de l'Histoire de l'art dans l'antiquité, de MM. Perrot et Chipiez. On ne saurait suivre un meilleur guide* ». A pag. 96-1: « *J'emprunte presque*

tout ce que je vais dire au livre de M. Cagnat... intitulé: L'armée romaine d'Afrique. Cet ouvrage est assurément l'un des meilleurs auxquels l'exploration scientifique de l'Algérie ait donné naissance jusqu'aujourd'hui, etc. ». Nessuno, ch'io sappia, ha mai accusato il Boissier di pedissequa materiale derivazione dal lavoro e dalla ricerca altrui.

Ma in sostanza e in definitiva non riteniamo che uno studioso possa accingersi a trattare materia così ostica e tenebrosa quale è questa che dà ragione all'opera del Moricca se non si diparta dal piedestallo di una vasta cultura, di una competenza speciale nel dominio della materia trattata, di una sicura conoscenza delle lingue straniere, di una padronanza rara della lingua latina, di una straordinaria elasticità e tenacia di memoria per seguire e aver sempre presenti i particolari grandi e piccoli concernenti la vita e le opere dei singoli scrittori (poichè, nel libro del Moricca, tutto è, con ordine meraviglioso, minutamente e solidamente documentato); di una vivacità non comune di pensiero che permetta allo scrittore di associare elementi disparati, riavvicinando e coordinando osservazioni e giudizi, ricostruendo situazioni storiche e politiche, rivivendo genialmente la civiltà del passato, abbracciandola con sicuri colpi d'occhio, e infine di narrarla con venustà di forma.

Dell'opera del Moricca non è apparso che il primo volume. Gli altri stanno per uscire. Ma già il lavoro si presenta nella sua architettura solida e grandiosa. Lo studioso può esserne riconoscente al Moricca, la Patria orgogliosa.

E l'Autore rivivendo la sua fatica nel pelago delle amarezze dica ai critici velenosi ciò che Marziale diceva a Lelio:

Cum tua non edas, carpis mea carmina, Laeli.
Carpere vel noli nostra vel ede tua.

oppure all'anonimo livido:

Qui ducis vultus et non legis ista libenter,
omnibus invideas, livide, nemo tibi.

RENZO PEZZANI.

* * *

(In *Bilychnis*, Roma, a. XVI, fasc. VIII-IX, ag.-sett. 1927, vol. XXX, 2-3, è comparso ultimamente, col titolo *La letteratura cristiana fino a Costantino*, il seguente articolo):

Ho da lungo tempo un debito da pagare con U. Moricca, amico e collaboratore di questa rivista, con la casa editrice del suo bel volume di *Storia della letteratura latina cristiana*, e sopratutto con i lettori di *Bilychnis*. Ma il debito non era dei più lievi e l'esigenza degli studiosi in materia sì vasta e delicata è tale che certamente non era, ed ancor non è, facile a sciogliersene.

L'opera che il M. ha cominciato a dare alla letteratura scientifica italiana è tale che indubbiamente onorerebbe qualunque studioso anche per il solo fatto di averla intrapresa, specialmente perchè essa è la prima che è tentata da noi in Italia e perchè rivela una tenacia di volontà ed una larghezza di studi che non può non esser lodata e che merita per ciò incoraggiamento e plauso. Basta esaminare anche superficialmente il lavoro di cui ci sta innanzi il I volume, che va dalle origini a Costantino, per

convincersi di una cosa fondamentale: che il M. ha preso direttamente e largamente contatto con i testi degli autori sui quali ha dovuto scrivere e che ha dovuto illustrare nella loro vita e nella loro opera. Ora, questo è un merito capitale che qualcuno troverà forse inutile rilevare, perchè senza una conoscenza degli scrittori non si fa una storia letteraria; il che è solo a chi non conosce simili studi una verità lapalissiana, perchè non solo si hanno storie letterarie di autori non letti con quest'intento, ma solo scolasticamente, bensì quel che è più, non assimilati, non compresi, non posti in quella stretta relazione di tempo, di luogo e di spirito — è un cambiamento questo mio dei famosi capisaldi di I. Taine? — senza cui non si fa storia letteraria.

Ora tutto ciò invece nell'opera del Moricca vi è e largamente, sì che non vi sarà lettore studioso che vi attinga che non vi trovi nelle sue grandi linee tutto ciò che si cerca in simili trattati, sopratutto a fine non dirò scolastico, che potrebbe suonar male, ma informativo. Nei quali casi per l'appunto si richiede la notizia dell'A., dell'opera sua e del suo contenuto, del momento e degl'intenti che ebbe nel compierla. Il che, ripeto, non manca affatto nel M. che aggiunge anzi notizie bibliografiche, paleografiche e filologiche in tale copia da metter il lettore subito in contatto con quanto occorre per approfondire la questione che può presentarglisi.

Evidentemente il M. ha voluto darci una storia letteraria quale per ragioni storiche la cultura italiana doveva e deve pretendere: una storia, cioè, che mettesse in condizioni le persone colte e gli studiosi di conoscere dapprima e approfondire, poi, l'espressione latina del pensiero cristiano, così negletta tra noi — è questo il cristianesimo degl'italiani? — per ragioni di estetismo e di irreligiosità fondamentale. E per aver avuta una tale coscienza dei bisogni della cultura italiana gli va data lode. Non è improbabile che anche a lui sorridesse l'idea, artisticamente e creativamente più felice, di rivivere nella sua forma e nel suo spirito le manifestazioni del pensiero cristiano e di esporne quindi le vicissitudini individualistiche o collettivamente letterarie, in una sintesi che ne mostrasse tutto il valore storico, religioso, artistico. L'opera avrebbe così assunto un carattere personale potente, che avrebbe messo in luce tutta la conoscenza che l'A. doveva aver attinto dal contatto dei varî problemi con l'ambiente in cui erano sorti e con il momento che li aveva così e non altrimenti impostati, sotto un influsso religioso e filosofico e, quel che è più, culturale che ne esigeva una trattazione sintetica e prospettica.

Invece il M., sotto l'apparato erudito e scolastico, si è eclissato per offrire al lettore elementi al massimo possibile oggettivi e starei per dire normali nelle loro grandi linee e; persino, nelle forme quasi schematiche degli avvenimenti storici (1).

(1) Si può osservare che l'opera, se fosse stata concepita e condotta come il recensore garbatamente insinua, avrebbe senza dubbio avuto un carattere di gran lunga diverso da quello che ha, e un disegno, diciamo così, architettonico non del tutto corrispondente a quello da me vagheggiato. Io ho voluto far della storia, non della pura filosofia: vale a dire ho voluto offrire una narrazione solidamente documentata dei fenomeni storici e letterari, una descrizione larghissima e fedelissima dell'ambiente in cui si produssero quei fenomeni, ricavata con scrupolosità religiosa da tutte le opere degli autori, da tutte le fonti contemporanee, e non semplicemente una trattazione sintetica e prospettica, che avrebbe ridotto di molto le proporzioni dell'opera, non una di quelle ricostruzioni vaporosamente ideali e fantastiche, dove entra sempre tanta parte di elementi personali e soggettivi, che spesso sono la negazione assoluta della realtà storica. Se tutte le storie letterarie dovessero essere trattazioni sintetiche e prospettiche, nel senso in cui le intende il nostro recensore, bisognerebbe, per esempio, esigere che con nuovo intendimento e metodo non

Sulla cui espressione e sul cui valore in relazione appunto al pensiero ed alla storia cristiana, io, naturalmente, faccio le mie riserve perchè non ho le medesime idee del M. a questo proposito. Ripeto, credo che il M. nell'intento che ho delineato non abbia voluto approfondirle per non creare nel lettore diffidenze e contrasti, che nella versione ordinaria dei fatti e delle cose non sorgono ma permettono allo studioso orientamenti propri con novità, occorrendo, di studi e di ricerche.

Così per es. l'introduzione pecca, secondo me, di una unilateralità di visione: la storia dell'impero è veduta, cioè, dal punto di vista cristiano e, per quel che riguarda i Romani medesimi, da quel punto di vista retorico e senatoriale che ha permesso una narrazione « vulgata » della storia romana piuttosto ridicola con i soliti *leitmotiv* della corruzione, della decadenza e via dicendo, le quali si dovrebbe convenire una buona volta non esser difetti, ma virtù se hanno permesso all'impero di vivere per 5 secoli in condizioni se non ottime, certo, la maggior parte del tempo, buone!

Così pure tutta la storia delle persecuzioni il M. la vede dal punto di vista generale e cristiano — io non gli rimprovererò di non aver fatto suo pro del mio lavoro sulla *religione e la politica dell'impero romano*, perchè so che non l'ignora e che anzi ne ha parlato nel *Boll. di filologia classica* — che non è il punto di vista storico, come ha ben visto il Paribeni. Al quale è stato fatto il rimprovero dagli ortodossi — ed egli credo sia ortodossissimo, ma, ciò nondimeno e forse anzi perciò, prima di tutto storico — di avere un'idea delle persecuzioni come di un « carnaio ». Poveretti, e non s'accorgono che sono proprio loro e non noi che vediamo il carnaio, loro che parlano de' *milioni* di martiri e non noi che non vediamo sopratutto fino alla metà del III sec. che i « pochi » di Origene!

Potrei dire altrettanto per la visione che il M. ha della *apologia cristiana* che io ho giudicato, credo non male, non una difesa, ma un'offesa

solo il Plessis rifacesse la sua magistrale opera storica sulla poesia latina, ma anche il Lamarre si rimettesse a scrivere un'altra storia che non fosse la monumentale *Histoire de la littérature latine*. E, per rientrare nel dominio della letteratura cristiana, che diremo della ponderosa *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* di Paolo Monceaux? Altro che trattazione sintetica e prospettica quella del Monceaux! Eppure a nessuno mai, nemmeno allo stesso Costa, il quale l'ha sempre ricordata, e non a torto, con parole di altissima ammirazione, è venuto in mente di suggerire, sia pure nella forma più timida e riguardosa, allo storico francese un cambiamento di metodo! Il vero è — e su questo son sicuro di consentire col Costa — che le produzioni del pensiero, e nella forma e nella sostanza, variano necessariamente da individuo a individuo, perchè sono il frutto di tendenze intellettuali diverse, di educazione mentale diversa, di diversa cultura, di diverso gusto estetico. E, a proposito di gusti, mi sia concesso di ripetere, per il caso mio, con Petronio:

Inveniat, quod quisque velit: non omnibus unum est,
Quod placet: hic spinas colligit, ille rosas.

Io son certo che, se il Costa si accingesse a scrivere una storia della letteratura latina cristiana (ma Dio lo salvi da una disgrazia simile! Questo augurio io lo farei volentieri soltanto al peggiore dei miei nemici), comporrebbe un'opera indubbiamente bella, ma com'egli la desidera e come io non la scriverei mai. Non per nulla io e lui siamo due teste diverse! Nè d'altro canto parmi abbastanza esatto il dire che « sotto l'apparato erudito e scolastico io mi sono eclissato per offrire al lettore elementi oggettivi ». Sebbene io sia d'opinione che la storia debba essere opera eminentemente oggettiva, tuttavia nessuno potrà togliere me a me stesso sino al punto ch'io non senta potentemente d'esser sempre e dovunque presente nel racconto, sia che esprima la mia opinione in questioni controverse, sia che giudichi le azioni degli uomini, sia che ne apprezzi le opere, sia che raccolga, alla fine d'ogni capitolo, le particolarità sostanziali di esso, sempre secondo le esigenze imposte dal disegno generale dell'opera, sia, insomma, che delinei la figura morale, storica, letteraria, teologica dello scrittore, a cui il capitolo è dedicato (C. M.).

del cristianesimo per crearsi un personalità propria di fronte a quella del giudaismo, sola *religio licita* allora (1).

Queste però, ripeto, sono o vedute personali o vedute generali alle quali il M. ha creduto bene di non render omaggio per l'intento con il quale la sua opera era redatta, intento che forse si manifesta anche nella trattazione dell'operetta di Lattanzio *de mortibus persecutorum* che è giudicata più benevolmente di quel che noi studiosi di storia — ed io stesso nel mio studio su Diocleziano — non crediamo sia il caso di giudicarla.

Interessanti e quasi complete mi paiono invece le pagine su Minucio e Tertulliano, annosa questione che non può dirsi, ancora, chiusa, ma che mi par ben prospettata, sì da mettere il lettore in condizione di orientarsi facilmente e compiutamente. Belle pure le pagine sulla poesia latina e sui suoi precursori, e felice, in fondo, l'idea di dare qua e là testi che non si conoscono abitualmente e che merita conto trarre dall'oblio immeritato.

Conchiudendo, questa del M. è un'opera capitale, che fa onore ai nostri studi e che onora l'A., al quale sarebbe inutile rimproverare difetti ed errori, data la vastità dell'opera e il fatto che essa è un primo tentativo in materia. Vi è stato chi ha riscontrato anzi nel lavoro quei difetti di metodo che io stesso ebbi in questa rivista su altro lavoro del M. a riscontrare e notare e da cui credo che il M. si libererà ora che ha visto i critici, non solo accademici — che è il meno — ma pur liberi, ribellarsi contro questa sua forma che può sembrare talvolta un plagio, per la frequenza di ripetizione di frasi o di periodi altrui, dovute a una aderenza mentale ai testi consultati o a una certa negligenza voluta nel farne proprie delle parti per evitare l'espressione del proprio giudizio (2). Tutto ciò però non

(1) Ecco qua (e sia detto con buona pace del mio recensore) una questione di lana caprina: « L'apologia cristiana è una difesa o un'offesa del Cristianesimo? » Il Costa si vanta d'averla giudicata un'offesa.. Evidentemente, la sua opinione pecca d'unilateralità. L'apologia cristiana, per chi abbia veramente letti gli apologisti greci e latini, non è solamente una difesa, e neppure solamente un'offesa del Cristianesimo, ma è difesa e offesa nello stesso tempo. E i due elementi, il difensivo e l'offensivo, sono così strettamente connessi fra loro, che non è sempre possibile scevrarli l'uno dall'altro. Ogni apologia, come io stesso dimostrai, con molta chiarezza, parmi, nel primo vol. della mia *Storia* (vedansi, per es., le ultime pagine dell'*Introduzione*), risulta di due elementi essenziali: la polemica e l'esposizione dottrinale; dunque, una parte negativa, dove si distrugge la religione avversaria, e una parte positiva, dove si espone il contenuto della religione cristiana. Or appunto, sia nella parte negativa sia nella parte costruttiva o positiva, la difesa e l'offesa fanno sempre capolino insieme, dove più dove meno palesemente; poichè è noto che non tutte le apologie sono fatte a un modo, e l'apologia di Aristide, per esempio, è ben altra cosa che quella di Tertulliano. Ma, quando tutti gli apologisti, ad una voce, dicono agli avversari che i Cristiani, nelle loro riunioni segrete, non ammazzano bambini, per succhiarne il sangue, ma pregano Dio anche per la salute dei loro persecutori, e che non adorano idoli di metallo o di legno o di pietra, non fornicano, non uccidono, nè commettono alcuno di quei delitti, che la mitologia attribuisce così a Giove come a tutti gli Dei e le Dee dell'Olimpo pagano, si difendono e offendono nello stesso tempo: si difendono, in quanto proclamano la superiorità della loro religione; offendono, in quanto mostrano la ripugnante immoralità della religione avversaria. Non corrisponde, secondo me, a verità il dire che gli apologisti cristiani si misero a scrivere per assicurare al Cristianesimo « una personalità propria di fronte a quella del giudaismo ». Chi mai, infatti, potrebbe acconciarsi a presupporre un'intenzione di tal genere in Tertulliano, quand'egli si accingeva a rilevare, con un metodo mai tentato da altri prima di lui, l'ingiustizia della procedura romana contro i rei di Cristianesimo? No, no, per amor di Dio! Gli apologisti presero la penna per protestare contro le scelleratezze dei loro persecutori, per amore della giustizia e della verità, per far conoscere quel che era e quel che voleva la loro religione, travisata, disprezzata, calunniata dagli ebrei e dai pagani. Chè se poi essi riuscirono ad assicurare al Cristianesimo una personalità propria di fronte al giudaismo, questo fu un fatto secondario, derivato, per spontanea e necessaria conseguenza, dalla causa principale, che li aveva costretti a scrivere. (U. M.).

(2) Lasciamo stare, per amor del cielo, i « critici accademici » e i « critici liberi »! Per me, codesta è gente che non mi fa proprio nè caldo nè freddo. Ed io non mi curo degli uni, specie quando si tratta di uomini, a cui non riconosco nessuna competenza nel dominio della materia

ha valore in un'opera che è illustrata dagl'innegabili meriti che abbiamo veduto rampollare da un esame, anche non particolareggiato, dell'opera. Chi mai potrebbe rimproverare in un lavoro di lunga lena come questo, che non potrà non costituire l'*opus maximum* del M., intorno a cui egli ha lavorato e lavorerà tutta la sua vita, difetti ed errori che nel successivo svolgersi delle edizioni saranno certamente corretti e modificati?

Compiuta che sarà questa *Storia della letteratura latina cristiana* sarà permesso anche ai non specialisti, alle persone colte, ai sacerdoti, ai giovani di formarsi un concetto di quello che fu e che volle e del come si inquadrò nel pensiero generale, il pensiero cristiano latino e di questo merito potrà andar superbo il Moricca più che di una cattedra universitaria. In Italia tali cattedre, sono, per lo più, date a chi non lavora o a chi si segrega dalla vita culturale della nazione; è bene perciò starne lontani se debbono costituire il soporifero delle attività consapevoli e insonni.

GIOVANNI COSTA.

da me trattata, e disprezzo gli altri, massime quando non sono che imberbi giovincelli, tanto più presuntuosi quanto più ignoranti, i quali cercano di farsi strada nel mondo a forza di gomiti, denigrando gli altri, ed ai quali io non ho mai voluto degnarmi di rispondere direttamente nemmeno una sillaba, per non sentire un'umiliazione peggiore di quella che avrebbe sentita babbo Dante, se avesse risposto alle fiche dell'insolente asinaio. Purtroppo, non è ancora finita la vilissima razza dei discendenti del giudeo Isacco (il calunniatore di papa Damaso), e tutta la *rabies obtrectatorum, qui*, per dirla con le parole di Girolamo (*Comment. in Jeremiam*, lib. I, prolog.), *non solum verba, sed syllabas quoque nostrorum verborum calumniantur, in eo se scire aliquid arbitrantes, si de alienis operibus detrahant!* Senonchè, quando io scrivo, dinanzi a me non vedo brillare altro che un sublime luminoso ideale di bellezza e di bontà: bellezza, per la nobiltà e venustà dei fantasimi che mi balenano agli occhi della mente, nel fervore della concezione, e per quella specie di delizioso godimento estetico che accompagna sempre qualunque opera di creazione del pensiero; bontà, per il fine altamente patriottico, direi quasi umanitario, del mio lavoro, in quanto io credo di dover portare, e di portare in realtà (o m'illudo?), un contributo utile, benchè modesto, e alla scienza del mio paese e alla cultura di tutti quegli uomini che non sdegnino di giovarsene. Che cosa mi diventano allora i critici, grandi e piccoli, sempre disposti per innata malignità a gridare al plagio, se in un volume di ben 700 pagine riscontrano quattro frasette comuni ad opere di altri autori? Un professore di una delle nostre più pregiate facoltà di lettere, un accademico, insomma, ma del numero di coloro che io stimo immensamente, perchè è un uomo di profonda dottrina e di grande attività scientifica — ne taccio il nome per ragioni di delicatezza facili a comprendersi —, mi scriveva un giorno: « il male risiede nel fatto che i filologi latini hanno competenza per giudicare solo il lato formale della *Letteratura latina cristiana*, non il contenuto, che in grandissima parte richiede una cultura ed una preparazione speciale ». Proprio così! Non quattro frasette, dunque, spilluzzicate in tanta mole di lavoro (frasette, e non altro, come ho dimostrato con ampia documentazione nella mia *Difesa*, ripetute pressochè uguali da non so più qual libro, per varie ragioni: per una reminiscenza spontanea, o per aver io trascurato di segnare in una scheda il titolo della fonte, e aver quindi considerato come frutto del proprio pensiero il contenuto di quella scheda, o per cento altre cause, che io stesso ora non saprei più determinare), non quattro frasette, dico, — come del resto riconoscè, in segnito, molto bene il nostro Costa, e gliene va data amplissima lode, perchè ciò è indizio della obiettività e serenità della sua critica — possono toglier merito a un lavoro che è costato all'autore lunghi anni di sudate fatiche. In ogni modo, io sono d'opinione che questo difetto dipende in gran parte dal genere del lavoro, non già dal metodo, e che nessuna opera di sintesi, come la mia, può andarne del tutto esente. Io, che ebbi in passato ed ho tuttora continue occasioni a leggere e a consultar libri, sono in grado di affermare con piena coscienza che il difetto rimproverato a me è generalmente comune a tutti gli scrittori, antichi e moderni. Quale opera è più celebrata di quella dello Schanz? Eppure io vi ho riscontrato tante frasi e talvolta interi periodi identici a quelli da me letti nella *Geschichte* del Bardenhewer. Ciò nonostante, chi avrebbe il coraggio di sostenere che le opere dei due storici tedeschi sono copiate l'una dall'altra, e che pertanto il loro merito critico e letterario è ridotto addirittura a zero? E anche di alcuni modernissimi professori nostri, in grande fama di studiosi della storia e della letteratura pagana e cristiana, mi è venuto fatto di raccogliere liste discretamente lunghe (che pubblicherò, se mi ci tireranno pe' capelli) di frasi e concetti tolti di peso dai testi da loro consultati. Questo ho creduto di dover dire *non per odio d'altrui nè per disprezzo*, ma per puro amore della giustizia e della verità (U. M.).

* * *

Nel fasc. II a. 1928, *della* Nuova Rivista Storica, *l'illustre Prof. Corrado Barbagallo esprime, sul primo volume della mia* Storia *e sull'opuscolo apologetico* in difesa della mia Storia della letteratura latina cristiana, *questo giudizio:*

U. Moricca è stato, fin oggi (e speriamo, poichè egli, per sua fortuna, è relativamente giovane, continui ad esserlo per moltissimi anni ancora), uno degli studiosi più mirabilmente infaticabili di quanti oggi, in Italia, lavorano nel dominio della Repubblica delle lettere classiche. Egli non ha brillato, a radissimi intervalli, per qualche *excursus* critico di alta scienza filologica, nel quale abbia tentato di dimostrare, poniamo, che le tragedie di Seneca sono ricalcate, o tradotte, da quelle di un qualche poeta greco del periodo classico od ellenistico, e non ha neanche ricercato e scoperto (facciamo questa seconda ipotesi) che S. Cipriano non sarebbe altro che il prestanome di un qualche falsario di scritti che invece apparterrebbero ai primi del IV secolo di C., all'età, poniamo, di Diocleziano. Piuttosto che esercitarsi in queste interessanti operazioni critiche, le quali hanno fatto la fortuna di innumeri studiosi — italiani e stranieri — di storia e di letteratura latina e greca, il M. si è, invece, compiaciuto volta a volta di investigare posatamente questo o quell'altro argomento, senza voli ipercritici, senza ascensioni icarie, raccogliendovi intorno, a lumeggiarlo, i principali resultati degli studi altrui, oltre che dei proprii. Studiò così autori latini della classicità e autori greci della decadenza, lesse e tradusse numerose opere classiche, e chi scrive queste note può testimoniare che, qualche anno addietro, egli si proponeva (e il lavoro doveva essere proceduto già abbastanza avanti) di tradurre in italiano, commentandole, tutte le lettere di Cicerone: compito immane, e addirittura prezioso per gli studiosi dell'ultimo secolo della repubblica, ma che niuno dei nostri filologi seri avrebbe mai concepito, perchè esso, al pari del metodo di lavorare del M., non è « originalissimo », e, secondo tutti sanno, la Repubblica delle lettere classiche, in Italia, formicola di filologi dalle vedute e dai resultati drasticamente originali.

In questi ultimi tempi l'attenzione del M. si era a poco a poco fissata su un genere di soggetti, presso di noi scarsamente considerati, almeno fino a qualche decennio addietro: la letteratura cristiana primitiva. Aveva così studiato Minucio Felice, Tertulliano, S. Ignazio d'Antiochia, S. Policarpo, S. Cipriano, S. Girolamo; aveva offerto, ai dotti e agli indotti, saggi dell'opera loro e informazioni sopra di essi, e alla fine aveva vagheggiato di donare alla nostra storiografia una storia della letteratura latina cristiana come già la posseggono tedeschi e francesi.

Il primo volume di un'opera siffatta è questo che ho sott'occhio (il secondo di imminente pubblicazione); ma esso, com'è noto, ha dato luogo alla vicenda più singolare e più dolorosa. Accusato, su di una rivista così detta di cultura, di plagio, ossia di avere ricalcato l'orma dei libri di due storici francesi, il M. si è sentito ripetere quel giudizio dai giudici di un suo concorso universitario, i quali, maestri senza dubbio di opere originalissime, e immuni di una qualsiasi dipendenza dal lavoro di studiosi precedenti, hanno, con la gravità delle loro parole, rischiato di spezzare per

sempre l'opera di uno dei nostri lavoratori più pazienti e più ricchi di abnegazione.

L'accusa di plagio è, nel caso attuale, completamente fantastica: non solo risulta falsa dalle poche pagine di confutazione che ne dà, in questa sua *Difesa,* il M., ma risulta insostenibile a un più ampio confronto del suo volume con quelli, richiamati a suo carico, del Monceaux e del De Labriolle; risulta, persino, temeraria nell'atto stesso di accusa del suo censore, dove il « plagio » si ridurrebbe alla ripetizione, con espressioni somiglianti, di identici e semplicissimi dati di fatto.

Potrebbe dirsi questo soltanto: che ciò ch'è stato chiamato plagio (accusa da formulare sempre con grande intelligenza e con maggiore circospezione), non è che l'apparente conseguenza del modo di lavorare del M. e delle sue qualità intellettuali. Egli non aspira all'inedito, all'originale per forza; direi, persino, che egli non aspira a imporre alla sua opera il marchio della sua personalità: egli è un facile e felice coordinatore e chiarificatore, uno spirito d'una (come dire?) obiettività estrema, il quale, a meno che la cosa non sia assolutamente necessaria, ama nascondersi e sparire dietro il lavoro altrui. Egli non è sospinto ad ogni tratto dal pungolo di contrapporre, attraverso la passerella di qualche comodissima particella avversativa, l'opinione propria all'opinione altrui; ma è tratto naturalmente, dove il lavoro altrui preesisteva, ad adunarne i materiali, a semplificarne i processi, a ripeterne i resultati utili a vantaggio dei suoi lettori e, là dove quel lavoro mancava, ad esporre semplicemente, modestamente, dubitosamente, i termini del futuro giudizio, piuttosto che far stridere i colori di insolenti opinioni personali.

È un metodo di lavoro antitetico a quello che chi scrive queste note fu, col suo spirito paradossale, sempre incline a seguire. ma è un metodo, del quale risulta incontestabile l'utilità pratica e di cui io non so ammirare abbastanza la rettitudine morale. Quel metodo può dare delle *Introduzioni* (come, ad es., questa dal M. premessa al suo volume) dove ricorrono qua e là luoghi comuni, appunto per non essersi l'A. voluto distaccare dalla erronea tradizione convenzionale (1); può dare un libro che non sarà una *storia* conforme all'ideale che io ne vagheggio, ma è una collana di capitoli sui varii autori cristiani e sulla loro opera letteraria di un'estrema lucidità, di un ordine ammirevole, di una chiarezza trasparentissima, quali poche storie letterarie sanno dare.

Ma se queste osservazioni si rivolgono alla prima critica del libro — una esercitazione sbarazzina, su di una rivista sbarazzina, di un giovane sbarazzino inebriato delle sue prime conquiste sul terreno della erudizione critica — io non so quale giudizio portare sulla condanna emessa dai censori universitarii del M., dai quali si sarebbe dovuto attendere ben altra serietà e cautela, ben altro equilibrio critico, e che pur sentenziarono in definitiva, senza neanche pigliarsi la pena di rileggere il volume, sulla

(1) Non è vero, per esempio, (o è vero solo per la storiografia foggiata dalla tradizione cattolica) che, nel I° sec. dell'e. v., il popolo giudaico fosse « il più abietto dell'Impero » (p. 1). Non è vero che con la riforma di Settimio Severo, per cui il corpo dei pretoriani fu composto dei migliori soldati di tutte le legioni, « l'elemento *barbarico* comincia a prevalere sull'elemento italico » (p. 3). È ancor meno vera la « corruzione morale » della società pagana nell'età imperiale, per cui sarebbe « svanito dagli animi il sentimento del dovere, l'amor della patria, della libertà, della giustizia » e l'uomo « non avrebbe sentita altra brama che di sfogare le sue sfrenate passioni... » (pp. 4 segg.).

fede di affermazioni altrui, e da quella singola sentenza, con non mai abbastanza originale metodo critico, *dedussero* la condanna di tutta l'opera del M. Giacchè, pur troppo, risulta a chi scrive, come risultò a suo tempo, dolorosamente, all'autore, che le cinque copie del volume, presentate al concorso, erano ancora, alla fine di quel minossico lavoro, rimaste tutte e cinque virgineamente intonse: segno manifesto di credulità più che evangelica.

Io ho viva speranza che al M. anche la scienza ufficiale abbia a rendere un giorno giustizia, ma ho sicura certezza che, al di fuori di quella cerchia chiusa, gliel'hanno già resa le centinaia di lettori e di studiosi italiani che solo attraverso le sue pagine avranno acquistato notizia, non forse di quelli che furono i fonti dell'*Apologetico* tertullianèo o i precisi rapporti fra S. Girolamo e il *Commento all'Apocalisse* di Vittorino di Pettau, ma della letteratura cristiana dei primi secoli dell'êra volgare.

CORRADO BARBAGALLO.

* * *

Nelle ultime battute del mio opuscolo apologetico — In difesa della mia Storia della letteratura latina cristiana, Roma, Tip. Armani, 1926 — *scrivevo, verso l'estate del 1926, a pag. 23, queste precise parole:* « E tale è appunto il compito che io mi sono proposto; tale il metodo che ho seguìto nella composizione della mia *Storia*. Se in essa non è agevole ad un lettore superficiale cogliere tutti i maggiori e minori elementi originali, sparsi nella mole ingente del materiale raccolto, non è perciò men vero che quelli esistano in notevole copia. Per darne una prova, ... io ho pubblicato a parte quattro articoli, tolti dal contenuto del II volume, in preparazione, della mia *Storia*... Servono a dimostrare che io studio, pondero e vaglio le fonti, e accetto le conclusioni degli studiosi precedenti, quando mi sembrino definitivamente acquisite alla scienza, ma le combatto, al diretto lume dei testi, ogni volta che non mi appariscano tali. Per accorgersi di tutto ciò, e per dare una valutazione esatta dell'opera mia, i miei giudici avrebbero dovuto rifare *ex novo* l'immane lavoro da me compiuto; ripercorrere intera la lunga, difficilissima via da me affannosamente percorsa, e non fermarsi a poche fugaci impressioni. Poichè, in genere, quelli che si accingono a pronunziare un giudizio, che può decidere dell'avvenire morale e materiale di un uomo, dovrebbero rendersi consapevoli delle di lui oneste fatiche, e della responsabilità che a loro spetta nel riconoscerle. In caso contrario, chi mortifica o colpisce sia pure il più modesto degli studiosi, mortifica o colpisce la Scienza stessa. E lo studioso può, sì, dolorando, dimenticare; non già la Scienza! ».

Non credo inutile riportare, qui sotto, alcuni giudizi, recentemente espressi, in riviste autorevoli, su quel gruppo di miei articoli:

Da *Bilychnis*, Roma, anno XVI, fasc. II, febbraio 1927, vol. XXIX, 2, pag. 139.

Il nostro amico e collaboratore prof. Umberto Moricca, ha pubblicato nel *Didaskaleion* del 1926 (fasc. II, p. 85-107) alcuni interessanti studi di letteratura cristiana antica e precisamente sulla morte violenta di un fratello di Paolino da Nola [morte avvenuta per ragioni politiche tra il 390 e il 393 per cui Paolino stesso corse pericolo e dovè fuggire], su Endelechius

o Sanctus Severus Endelechius [il M. sostiene che Endelechio è l'A. del carme bucolico *De mortibus boum* retore ed amico di Paolino e che il Santo delle ep. 40-41 di Paolino è forse poeta, ma non si chiama Endelechio e non aveva nulla a che fare con costui], sul carme del cod. Paris. 8084 [che sarebbe di poco posteriore al 385 e scritto contro l'ex prefetto di Roma Vezzio Agorio Pretestato].

Un altro studio su Paolino ha pubblicato il Moricca nella stessa rivista nel 1925 (fasc. III, p. 89-96) sul *Votum* di Sulpicio Severo e di S. Paolino da Nola, contro una tesi sostenuta dal Babut che egli sfata, esaminando acutamente le lettere di S. Paolino.

I brevi, ma succosi studi fanno fede della serietà e dell'attività dal Moricca messe nelle questioni di letteratura cristiana antica, più minuziose, ma non perciò meno interessanti ed importanti.

* * *

Dagli « Annunzi e spunti » dell'*Archiginnasio*, Rivista bolognese diretta da Albano Sorbelli, a. XXII, 1927 (estr., pag. 15).

... Umberto Moricca, *Frustula*, Romae, ex Officina Armaniana, 1926; id. id., *Il « Votum » di Sulpicio Severo e di S. Paolino da Nola* (estr. dal *Didaskalcion*, a. III, n. 3); id. id., *Analecta* (estr. dal *Didaskalcion*, a. IV, n. 2). (La prima pubblicazione contiene cenni biografici, scritti in latino con somma eleganza di forma e proprietà di stile, e dettati dall'A., con filiale affetto, in memoria del padre suo; e reca inoltre un « *Messaggio augurale* », iscrizioni e distici, che rivelano nell'A. eminenti qualità di forbito scrittore e di umanista; gli altri scritti costituiscono una nuova e chiara testimonianza della profonda dottrina e competenza dell'A. nel campo della storia della letteratura latina cristiana).

La Società Editrice Internazionale stima opportuno riportare intera, qui appresso, la *Prefazione*, che il Prof. Moricca ha mandato innanzi al II° volume (di prossima pubblicazione) della sua *Storia della letteratura latina cristiana:*

PREFAZIONE

Tenete l'occhio ai buoni e
a quelli soli ingegnatevi
di piacere; il resto è fan-
go, fango della strada.
GIUS. GIUSTI,
dagli *Scritti vari.*

Διαβολὴ γάρ ἐστι δεινότατον· ἐν τῇ δύο μέν εἰσι
οἱ ἀδικέοντες, εἷς δὲ ὁ ἀδικεόμενος· ὁ μὲν
γὰρ διαβάλλων ἀδικέει οὐ παρεόντι κατηγο-
ρέων, ὁ δὲ ἀδικέει ἀναπειθόμενος πρὶν ἢ ἀτρε-
κέως ἐκμάθῃ· ὁ δὲ δὴ ἀπεὼν τοῦ λόγου,
τάδε ἐν αὐτοῖσι ἀδικέεται, διαβληθείς τε
ὑπὸ τοῦ ἑτέρου, καὶ νομισθεὶς πρὸς τοῦ ἑτέ-
ρου κακὸς εἶναι.

(*Herod.*, VII, 10).

Il favore con cui fu accolto il primo volume di questa mia opera da uomini insigni non solo per onestà di carattere e rettitudine di coscienza, ma anche per profondità di dottrina e sicurezza d'intuito critico (1), *mi ha spronato a dar forma e figura all'immenso caotico materiale, che avevo da anni accumulato sulla letteratura cristiana del IV° secolo. Non è infatti piccolo motivo di legittimo orgoglio, per me, il vedere come non solo dalla mia patria, da cui esclusivamente le aspettavo* (2), *ma anche dalla Germania, dal*

(1) SISTO COLOMBO (Rivista dei Giovani, luglio 1925, pag. 444 sgg.; Didaskaleion, 1926, fasc. III-IV, pag. 81 sgg.); GIUSEPPE FANCIULLI (I libri del giorno, gennaio 1926, pag. 27); CARLO PASCAL (Athenaeum, fasc. IV, ottobre 1925, pag. 306); GIUSEPPE DE LUCA (Leonardo, anno I, ottobre 1925, n. 10, pag. 226); CARLO WEYMAN (Literarische Wochenschrift, n. 28, 10 luglio 1926, col. 819-820); P. ALBERTO VACCARI S. I. (La Civiltà cattolica, quaderno 1826, 17 luglio 1926, pagg. 156-157); P. ANTONI MARIA DE BARCELONA O. M. Cap. (Estudis Franciscans, 1926, pagg. 68-69); M.-D. CHENU (Revue des sciences philosophiques et théologiques, luglio 1926, pagg. 422-423); A. FORATTI (L'Archiginnasio, bullettino della Biblioteca comunale di Bologna diretto da A. SORBELLI, 1926, num. 4-6, pagg. 277 sg.).

(2) *Infatti, a pag. X del primo volume, io avevo scritto precisamente così:* « Ho già pronto in gran parte il materiale per il secondo volume, e spero che gli studiosi italiani vorranno accogliere benevolmente questi primi frutti di un arduo e faticosissimo lavoro, perchè, incoraggiato dalle loro voci, io possa presto giungere vittorioso alla mèta agognata ».

Belgio, dalla Spagna siano giunte al mio orecchio voci lusinghiere d'incoraggiamento e di lode, capaci d'infondere nel mio spirito il vigore necessario a perseverare nel lavoro con lena indefessa e con entusiasmo crescente, fino alla mèta vittoriosa. Vadano dunque i miei più vivi sentimenti di riconoscenza, le mie più commosse parole di ringraziamento e di saluto a tanti valentuomini, che vollero essermi prodighi del loro benevolo appoggio.

Per quel che concerne il metodo da me seguìto nella composizione del secondo volume, non ho che da rimandare il lettore a quanto brevemente accennai nella prefazione mandata innanzi al volume primo; poichè nulla io ho da mutarvi, nemmeno una virgola. La fisonomia dell'opera, che ho intrapreso a scrivere, non può nè deve cambiare col cambiar dei volumi. Dal primo all'ultimo capitolo, dalla prima all'ultima parola, l'intera opera, per mio saldo ed incrollabile proposito, dovrà recare l'impronta tenace d'un medesimo metodo, d'un medesimo pensiero, d'una medesima fede, d'una medesima volontà.

Non mancheranno, oh no!, sicuramente, a questo secondo volume, come non mancarono al primo — e a quale libro ne mancano? —, certi sterili e più o meno imberbi criticuzzi maligni, con cui la natura è avara d'ogni altra cosa, tranne che del dono della maldicenza e della calunnia, e che, per acquistar gloria, non sanno far proprio nulla di meglio al mondo che denigrare gli altri. È facile prevedere di quali armi costoro si serviranno, anche questa volta, per tentar di svalutare l'opera mia. Le armi sono sempre le stesse, antiche quanto è antica l'invidia che le somministra all'uomo contro l'uomo, al fratello contro il fratello, fin dal tempo di Caino e di Abele. Qualcuno, per esempio, dirà che il lavoro è « compilato con frettolosa leggerezza ». *E senza dubbio avrà ragione lui, perchè molti, o ingenui o maligni o l'uno e l'altro insieme, a causa della naturale tendenza dell'uomo ad accogliere tutto ciò che abbia sapore di pettegolezzo e di calunnia, anzichè rifare* ex novo, *per accertarsi del grado di veridicità del criticuzzo maligno, l'immane lavoro da me compiuto, e ripercorrere intera la lunga, difficilissima via da me affannosamente percorsa, troveranno di gran lunga più comodo prestar fede alle sue parole che alle mie, quantunque io m'affanni a proclamare che questo volume, come il precedente, mi è costato lunghi anni di fatiche gravi e penose, per le quali rinunziai molte volte al riposo ed al sonno, e sempre poi ad ogni specie di distrazioni, anche le più semplici, di cui pur suole allietarsi la vita.*

Lo stesso imberbe criticuzzo inoltre non mancherà di lamentarsi

che io abbia « ammannito all'infelice lettore » (1) *tante cose superflue, perchè trite e ritrite. Nè sospetta lontanamente costui che il libro non è fatto soltanto per i sapientoni, anche se giovincelli di primo pelo — si sa, quelli sanno tutto! —, ma specialmente per coloro che sanno poco o nulla, anche se hanno i capelli bianchi. Del resto, a me piacciono i volumi grossi, i volumi grossissimi, perchè quanto più son grossi, tanto più cose da imparare contengono. E qui non so resistere alla tentazione di riferire le parole, che Plinio scriveva all'amico suo Tacito* (*Epist.*, I, 20, 4-5): Et hercule ut aliae bonae res ita bonus liber melior est quisque quo maior. Vides, ut statuas, signa, picturas, hominum denique multorumque animalium formas, arborum etiam, si modo sint decorae, nihil magis quam amplitudo commendet. Idem orationibus evenit, quin etiam voluminibus ipsis auctoritatem quandam et pulchritudinem adicit magnitudo. *Come si vede, io sono in buona compagnia. E, in nostra difesa, Plinio ed io non possiamo dire se non questo, che tutti i gusti son gusti, e che....* de gustibus non est disputandum. *In fin dei conti, c'è qualcuno a cui il mio libro sembra lungo e stucchevole? Ebbene, è facile consigliargli il rimedio. Chiuda il libro. Evidentemente non è fatto per lui. Ma, chiudendolo, egli non dica agli altri:* « Non lo leggete, perchè io m'annoio! » *Correrebbe rischio d'apparire tanto ridicolo, quanto un pigrone che dicesse:* « Non vi arrampicate su questa montagna, perchè io non mi sento di salire su su fino in cima! » *Tuttavia, non s'arresterà qui l'imberbe mio criticuzzo. Troverà facilmente a ridire anche sulla bibliografia, non vedendola completa, come la vuol lui. Ma, domando io, c'è al mondo una bibliografia che possa dirsi completa? Una bibliografia, che non abbia deficienze, specialmente in opere di vaste proporzioni? O non è forse vero che siffatte deficienze, se sono gravi in veri e propri repertori bibliografici, possono non sembrar tali in opere di ricostruzione e di rivalutazione filosofica e letteraria del pensiero, come appunto è questa mia, quando, beninteso, non si tratti di opera che porti tale contributo di indagini nuove, da modificare le basi su cui quella ricostruzione e quella rivalutazione dev'esser fatta? Ma che importa tutto questo al criticuzzo! Egli vuole la bibliografia completa ad ogni costo; e guai a non fornirgliela! Per una benedetta smania che ha addosso di*

(1) Povero lettore! *Non già:* povero autore! *Mi viene in mente il caso di quelle tali signore di cuor troppo tenero, di cui lessi, non ricordo più dove, che, assistendo, in non so più qual tempo lontano, allo spettacolo di due robusti cavalli, legati al corpo d'un condannato a morte e spronati in direzioni opposte, esclamarono, tra le lacrime:* « Poveri cavalli! ».

trovare errori anche là dove non ci sono, deformando il senso delle mie parole, frugando, rimestando, spropositando, cercherà persino di farmi dire quel che non ho mai detto, di farmi apparire colpevole di errori immaginari e tutti suoi (1). *Nè basta. Si può dare altresì il caso che uomini ritenuti seri ed autorevoli, i quali tanto più dovrebbero guardarsi dall'esprimere giudizi avventati — perchè, non si sa mai!, le loro accuse potrebbero anche esser ritorte!... Gesù insegna che, a questo mondo, nessuno è senza peccato —, quanto più vogliono passare per uomini seri ed autorevoli, s'impanchino a sentenziare che l'opera mia val poco o nulla, perchè non presenta strepitose novità. Novità! L'argomento è delicato, e merita che noi fermiamo un poco l'attenzione sopra di esso. Quando, or non è molto, fui costretto a confutare pubblicamente le accuse con cui pubblicamente si cercò di svalutare il mio libro, scrissi, tra l'altro, queste parole:* « Dopo che lunghi secoli di indagini analitiche hanno ripetutamente studiato, indagato, proposto, accertato ogni singolo argomento ed ogni questione riferentesi alla vita ed all'opera dei grandi e dei piccoli, i quali han segnato della loro impronta la via dell'umana civiltà, è assurdo richiedere ad un'opera, che si proponga scopi di sintesi organica, quel nuovo, veramente nuovo, che potremmo chiamare *sbalorditivo,* come sarebbe il sostenere, per esempio, che Tertulliano non nacque in Africa, ma in America, oppure che il « De praescriptione » non è di Tertulliano, ma, poniamo, di Ambrogio di Milano. Se però per novità bisogna intendere il presentare, raccogliendo i vari risultati dell'indagine scientifica, una materia già studiata, in una forma che possa piacere e allettare; il mettere in più luminoso rilievo ciò che altri ha lasciato nell'ombra; il narrare con ordine e chiarezza ciò che da altri fu narrato alquanto disordinatamente e oscuramente; il correggere tante piccole inesattezze; il criticare, ove occorra, in piccole o in grandi cose, molte false opinioni, comunemente ritenute per vere; il ravvicinare fatti e persone, in modo che i contrasti lumeggino certe determinate situazioni e certi determinati concetti; il dare infine un libro a una nazione, che non lo possedeva, ed esporre a lei, nella sua stessa lingua, il contenuto di una ricchissima letteratura, che ella, si può dire, fino a ieri o ignorava del tutto o guardava con diffidenza e con disprezzo, ben si può, se l'amor proprio non fa velo al mio giudizio, affermare che la mia « Storia » è, specialmente in Italia, un libro tutto nuovo. Del resto, la questione dell'originalità del mio libro ne implica una

(1) *Vedi* Sisto Colombo, *in* Didaskaleion, 1926, fasc. III-IV, pagg. 82-84.

più vasta, che abbraccia quella dell'originalità di ogni opera storica.

Tutti i dotti contemporanei, che hanno tentato di delineare i canoni della ricerca storica — dal nostro vecchio Gabriele Rosa, per non risalire più addietro, al Villari, al Bernheim, al Lagrange — hanno caratterizzato il « metodo storico » con la pregiudiziale di emancipare lo studioso dalla ricerca erudita che sia fine a sè stessa e che rimanga chiusa nella fredda indagine del dato di fatto, per elevarlo e dirigerlo da una parte ad un procedimento di controllo, di rielaborazione, e di assimilazione dei dati acquisiti, e dall'altra ad una sagace esplorazione in quelle zone (e, a dir vero, non sono molte), dove, per avventura, la critica non abbia ancora pronunziato l'ultima sua parola.

Se le norme del galateo scientifico che solidarizzano tutti gli studiosi di storia fossero così formalisticamente sciocche da imporre che, nel campo della ricerca, nulla sia considerato come legittimo patrimonio collettivo definitivamente acquisito, e quindi liberamente utilizzabile, ma tutto, anche le indagini più sicure e le valutazioni più correnti e persino i più innocenti luoghi comuni, siano come segnati in perpetuo dal sigillo di una gelosa e intangibile originalità iniziale, non solo gli studi storici si cristallizzerebbero in una stasi irreparabile, ma non si potrebbero comprendere o valutare giustamente le opere consacrate da una fama, sulla quale non è più lecito fare riserve.

Si pensi alla posizione di Ernesto Renan rispetto alla schiera degli scrittori della scuola di Tubinga. È bensì vero che il Renan, all'inizio della sua carriera di scrittore, e cioè nella sua opera sull'avvenire della scienza, mise avanti le mani, protestando il suo entusiasmo per il risveglio degli studi storici e glottologici in Germania, e il suo ossequio al metodo instaurato da quegli studiosi; ma, all'atto pratico, non è forse vero che molte pagine del Renan non sono che l'eco del pensiero dello Strauss, del Bauer, del Feuerbach? E, posteriormente, Adolfo Harnack non riecheggia pensieri, posizioni mentali, giudizi dello stesso Renan?

Se lo spirito aspramente e superbamente razionalistico di quella scuola ha per tanti anni dominato una valutazione storica del Cristianesimo accettata dal *demi monde* intellettuale di tutti i dilettanti, lo si deve appunto alla stretta solidarietà di tanti studiosi, fiancheggiati da una serie innumerevole di divulgatori: solidarietà, che fu provvidamente spezzata e superata soltanto il giorno in cui altri studiosi opposero ad essi la ben più formidabile solidarietà che loro veniva dalla luce della fede e dalla guida della Chiesa.

Per la storia di Roma si potrebbero ripetere le stesse osservazioni. I competenti sanno bene quanto il Mommsen sia debitore, ad esempio, al Savigny o al Niebuhr; e quanto il nostro Pais o il nostro De Sanctis, pur divergendo su tanti punti e persino sull'orientamento metodico generale, siano debitori a innumerevoli studiosi precedenti, specialmente italiani, che furono validi pionieri in quelle ricerche, che hanno rinnovato dalle fondamenta la storia di Roma antica. Tra i romanisti che si sono occupati della storia degli istituti giuridici (citerò per tutti il Ferrini) la constatazione sarebbe anche più calzante; alla stessa guisa che la storia del diritto italiano, dal Pertile venendo giù fino allo Schupfer, al Salvioli, al Calisse, al Solmi, al Brandileone, è stata tutta una magnifica trama di solidarietà dottrinale, alla quale, appunto, si deve l'imponente somma di ricerche, condotte a termine e organate in una salda armonia.

Il sagace lettore può estendere agevolmente le analogie agli altri domini delle ricerche storiche, nè io gli darò il torto di far culminare gli esempi con richiami agli studi sulla storia della letteratura italiana, ove non è chi non veda lo stretto legame che unisce le ricerche dal vecchio Tiraboschi al D'Ancona, al Bartoli, al Carducci, dal Flamini al Rajna e via dicendo, con la collaborazione venutaci da studiosi stranieri della tempra e della preparazione del Burckhardt, del Müntz, del Voigt, del Gaspary e di cento altri.

La conclusione? Molto semplice! Se persino nelle opere d'arte si ammette che l'artista operi nell'ambito del proprio diritto, ogni volta che assimila elementi emotivi o formali, a cui egli sappia dare la fresca impronta della propria genialità (vedasi, per esempio, nell'edizione zanichelliana il commento di Picciola e Mazzoni a molte liriche del Carducci), uno stesso diritto non può esser negato allo storico. Per lo storico, anzi, questo diritto è anche un dovere, alla condizione che egli sappia rendersene meritevole attraverso una esatta graduazione delle fonti; in guisa che sappia elevarsi dalle precedenti attività particolari alla visione sintetica del periodo storico o letterario preso a trattare, e sappia discernere in quali campi sia necessaria, oltre al già complesso lavoro di sintesi, anche una più attenta ed austera ricerca originale.

E tale è appunto il compito che io mi sono proposto; tale il metodo che ho seguìto nella composizione della mia « Storia ». Se in essa non è agevole ad un lettore superficiale cogliere tutti i maggiori e minori elementi originali, sparsi nella mole ingente

del materiale raccolto, non è perciò men vero che quelli esistano in notevole copia » (1).

Questo io scrissi, un anno fa, in difesa del primo volume, e ripeto oggi fedelmente a proposito del secondo. Poichè quale sciocco ignora che non tutto può essere nuovo ed originale in un'opera di sintesi storica? I dati di fatto, ormai stabilmente acquisiti alla scienza, non possono nè devono esser presentati diversamente da quelli che sono. La novità, in tal caso, deve solo consistere, e anche qui fin dove è possibile, nella distribuzione della materia e nella forma dell'esposizione. Per esempio, in questo secondo volume della mia Storia, *ristudiando e rielaborando l'immensa congerie dei materiali raccolti, mi è venuto fatto di risolvere parecchie questioni nel modo veramente nuovo ed originale, che, tanto per farmi intendere, io soglio chiamare* sbalorditivo. *Infatti, sulla vita di Paolino di Nola, su quella di Sulpicio Severo, sul carme del codice Paris. 8084, e su altri argomenti, ho dimostrato tante coserelle, che finora erano sfuggite alla sagacia della critica. Posso dire altrettanto del capitolo sul donatismo? Oh no, davvero! Nè certo mi rimorde la coscienza, per non aver io curato di ristudiare i più importanti documenti relativi al movimento donatista. Ma che cosa avrei potuto io aggiungere di nuovo o di notevole a quanto su tale materia scrisse magistralmente il Monceaux, che è non solo l'ultimo, ma anche il più compiuto ed autorevole storico del famoso scisma africano? Purtroppo non ho potuto far sì che il mio racconto non coincidesse in più punti con quello dello storico francese* (2). *E dico* purtroppo, *non già perchè non mi rallegri degli ottimi e stabili risultati, che la ricerca del Monceaux ha, in questo campo, assicurati alla scienza, ma perchè non ho potuto, per far piacere ai miei critici, rifare la storia a mio modo, per dare a loro quello che essi vogliono e cercano ad ogni costo: la novità per la novità! Dovevo astenermi dal raccontare la storia del donatismo? Ma allora, oltre a guastare il disegno generale dell'opera mia e turbarne le proporzioni ed il metodo, avrei, per la bella faccia di pochi dottoroni, che*

(1) U. Moricca, In difesa della mia Storia della letteratura latina cristiana, Roma, Ditta E. Armani, 1926, pag. 20 sgg. *Vedi la recensione di quest'opuscolo in* Le Cronache Scolastiche, Roma, 11-20 ottobre 1926, N. 29, pag. 351.

(2) *Credo però di non aver mai dimenticato di citarlo a piè di pagina, essendo mia consuetudine, checchè ne dica il mio criticuzzo, di citar sempre, o in apposite note, o, se queste mancano, nella bibliografia premessa a ciascun capitolo, i libri di cui mi sono più frequentemente servito. Chè, se qualche volta non avrò citato, ciò sarà stato per mera dimenticanza, della quale non potrei accorgermi, e alla quale non potrei — anche questo, spero, vorrà riconoscermi il criticuzzo maligno — rimediare altrimenti che ricominciando daccapo l'immane lavoro.*

dicono di saper tutto, privato della conoscenza di uno degli avvenimenti più gravi e interessanti della storia del IV secolo i moltissimi, che non si vergognano di riconoscere la propria ignoranza.

Concludo. Che ci siano difetti nell'opera mia, non nego. Ma chi è senza colpa, scagli la prima pietra! Piuttosto, penso io, si dovrebbe badare a far notare i difetti non con quell'atteggiamento aspro ed amaro dell'ipercriticismo di professione, non con quel certo modo perfidamente studiato, per cui si nascondono i pregi e s'ingrandiscono enormemente le piccole macchie, ma con umiltà di cuore, con dolcezza di parole, con spirito di carità, come deve fare ogni buon cristiano, che al fratello, all'amico, al compatriotta, il quale suda e sanguina nell'arrampicarsi su su per un'erta difficile e pericolosa, stende la mano con l'intenzione di aiutarlo a salire, non già con quella di spingerlo a ruzzolar giù nella voragine.

Non istarò qui, certo, a ricordare, in difesa del mio libro, l'oraziano Verum ubi plura nitent..., non ego paucis offendar maculis (A. P., 351 sg.), *oppure il contenuto della bellissima satira terza del libro primo dello stesso poeta di Venosa, oppure quel saggio epigramma di Marziale* (I, 16):

> Sunt bona, sunt quaedam mediocria, sunt mala plura
> Quae legis hic: aliter non fit, Avite, liber.

A che giova ricordar tutto questo? Dirò soltanto che il mio libro è fatto esclusivamente per i buoni, per i virtuosi, per gli onesti, per gli assetati di scienza e di verità, per quelli che mi saranno grati d'aver io speso l'intera mia vita in questi studi, per quelli che leggeranno il mio libro con reale vantaggio della loro cultura, tra i quali ultimi, chissà?, ci saranno parecchi di quei messèri, per cui il mio libro non intende in nessun modo d'esser fatto. E, quanto ai botoli ringhianti, seguirò il precetto evangelico: Nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forte conculcent eas pedibus suis, et conversi dirumpant vos (Matth., 7, 6).

Roma, Natale del 1926.

UMBERTO MORICCA.

208.097
M 825

8456

MORICCA, UM.
AUTHOR

Storia Della Letteratura I
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	Bacci	MAR 1
	Bacci	APR 13
	Healy	SEP 6
	Stowe	

STORAGE - CBPL

8456